De wijsbegeerte der wetsidee

Boek II. De functioneele zin-structuur der tijdelijke werkelijkheid en het probleem der kennis

H. Dooyeweerd

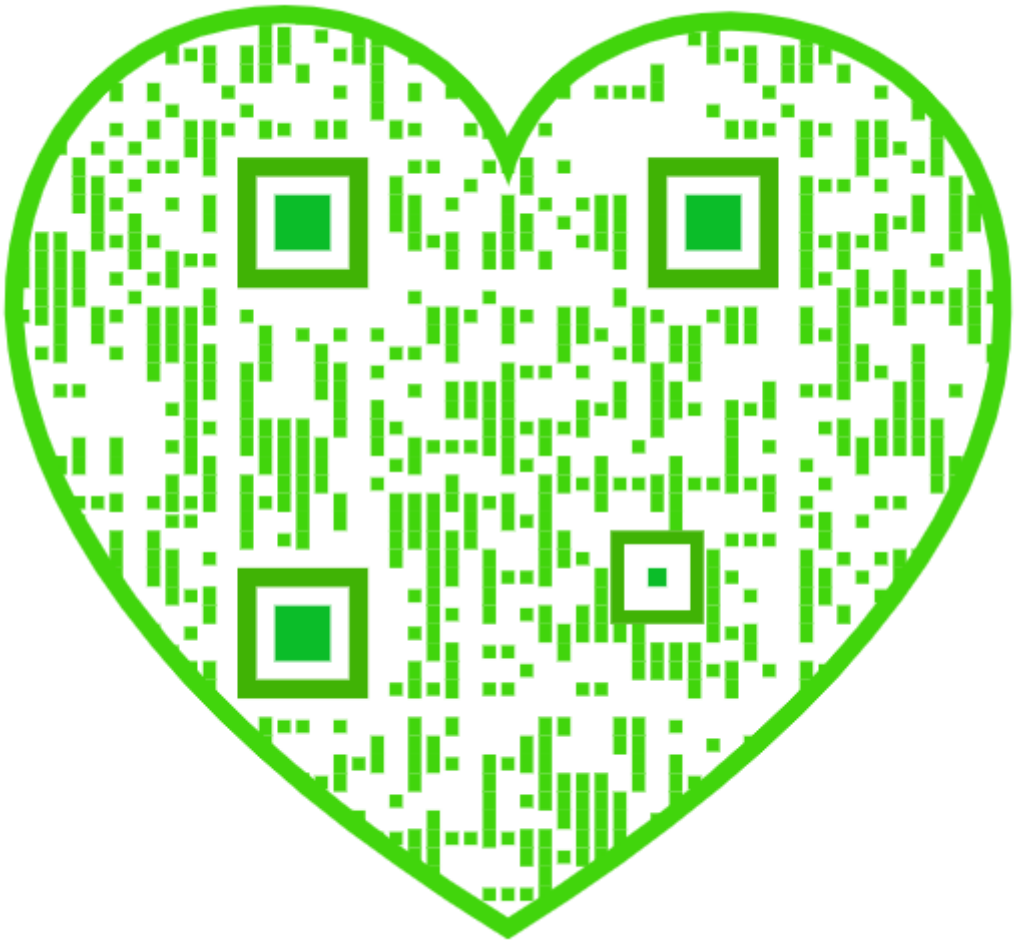
bron

H. Dooyeweerd, *De wijsbegeerte der wetsidee. Boek II. De functioneele zin-structuur der tijdelijke werkelijkheid en het probleem der kennis*. H.J. Paris, Amsterdam 1935

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/dooy002wijs02_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de gebruiksvoorwaarden.

dbnl digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren



Deel I
De algemeene theorie der wetskringen

Hoofdstuk I
De functioneele structuur der wetskringen in hun souvereiniteit in eigen kring en tijdelijken zin-samenhang

§ 1 - Het criterium van den wetskring.

In de *Prolegomena* ontdekten wij de kosmische wetsorde, d.w.z. de tijdelijke goddelijke wereldorde, welke, als de grenslijn van onzen tijdelijken kosmos, de structuur van de werkelijkheid *in de zin-verscheidenheid*, naar wets- en subjectszijde, bepaalt. In haar bleek de souvereiniteit in eigen kring van de zin-zijden der werkelijkheid (de wetskringen) tegelijk gefundeerd en gerelativeerd.

Gefundeerd: want de 'souvereiniteit in eigen kring' bleek slechts bestaanbaar in de tijdelijke zin-breking van de religieuze zinvolheid, gelijk de laatste slechts in den boven-tijdelijken wortel van onzen kosmos gegeven is. *Gerelativeerd:* want de wetskring bleek als *zin*-zijde der tijdelijke werkelijkheid geen bestaan op zich zelve te hebben, doch veeleer in den tijdelijken zin-samenhang vervlochten, waarbij de kosmische tijd de zin-grenzen der wetskringen in continuiteit overspant en doorstroomt.

De verhouding tusschen souvereiniteit in eigen kring en tijdelijken zin-samenhang der wetskringen is niet innerlijk tegenstrijdig.

Tusschen souvereiniteit in eigen kring en tijdelijken zin-samenhang der wetskringen bestaat geen antinomie.

Van een innerlijke tegenstrijdigheid zou eerst dan kunnen worden gesproken, wanneer, gelijk in de immanentiephilosophie, de

souvereiniteit in eigen kring der zin-zijden ten bate van één of meer der zin-zijden zelve zou worden opgeheven. Daarop komen wij nog terug.

Doch er ligt geen enkele antinomie in de erkenning, dat de wetskringen, ten aanzien van elkander onherleidbaar, nochtans door den kosmischen tijd in continuen zin-samenhang worden gehouden. De continuiteit van den kosmischen tijd gaat immers, gelijk wij zagen, in geen enkele zin-bijzonderheid op en is juist daarom ook niet in begrip te omvatten, doch slechts in de idee te benaderen en in de vóór-theoretische ervaring te doorleven.

De tijd breekt, juist wijl hij de religieuze zin-volheid niet kan bevatten, de laatste in de zin-verscheidenheid der wetskringen, doch zonder tijdelijken relatieven zin-samenhang zou de zin-bijzonderheid der wetskringen in haar souvereiniteit in eigen kring niet kunnen bestaan.

Het criterium van den wetskring en zijn abstracttheoretisch karakter.

Wat is nu het criterium van den wetskring als zin-zijde der kosmische werkelijkheid? Deze vraag is geenszins identiek met deze andere: Waardoor is aan den wetskring zijn interne souvereiniteit in eigen kring gewaarborgd? Ook al is de eerste vraag van de tweede niet te scheiden. Het ‘criterium’ is in engeren zin van kennistheoretisch karakter, betreft m.a.w. de vraag, aan welk kenteeken wij kunnen *onderkennen*, wat een wetskring als onherleidbare zin-zijde der werkelijkheid is. De tweede vraag ligt op een fundamenteeler, inderdaad grond-leggend plan, zij moet in de *ὑπόθεσις* van het wijsgeerig denken zelve zijn beantwoord, wijl deze beantwoording de *in enger zin* kennistheoretische vraag, d.i. de vraag in zake het *theoretisch criterium* van den wetskring, *eerst mogelijk maakt*. Dit inzicht hebben wij immers in de leer der wetsidee verworven, dat zonder zulk een grondlegging - onverschillig of de denker zich daarvan al of niet in critische zelfbezinning heeft rekenschap gegeven - geen vraag betreffende onze kennis van de tijdelijke werkelijkheid zin kan hebben. En

het is inderdaad zóó, gelijk wij in het laatste deel van het eerste Boek opmerkten: Wanneer wij de kennistheoretische vraag in haar diepsten grond peilen, dan is het niet langer mogelijk aan de kennistheorie een geïsoleerd probleemgebied toe te wijzen, doch blijkt zij onafscheidelijk samen te hangen met het theoretisch inzicht in de geheele structuur van den kosmos en met onze *zelf*kennis, die van boven-theoretisch karakter is.

Zulks blijkt duidelijk, wanneer wij een oogenblik in ernst beproeven, de vraag naar het criterium van den wetskring als een geheel zelfstandig probleem te stellen.

Het ligt dan in de lijn, uit de kennistheoretische geaardheid van dit criterium als volgt verder te redeneeren: De wijsbegeerte blijft theoretisch van karakter. Het wijsgeerig denken is zin-onderscheidend en zin-verbindend. Alle zin-onderscheiding moet echter berusten op *logische analyse*, en wel, waar het om *theoretische* onderscheiding gaat, op *kennistheoretische analyse*. Wanneer nu volgens de wetsidee, welke wij aan ons wijsgeerig denken hebben ten grondslag gelegd, de tijdelijke continuiteit in den zin-samenhang der wetskringen niet van logischen aard kan zijn, ja zelfs niet in begrip kan worden omvat, is dan tenslotte de wetskring, gelijk hij alleen theoretisch voor ons *kenbaar* is, niet louter een product van zin-onderscheidende en -verbindende theoretische abstractie? En zoo ja, welke waarde kan het dan nog hebben, van de wetskringen als zin-zijden der volle tijdelijke werkelijkheid te blijven spreken? Is het niet theoretisch beter verantwoord, aan den wetskring een louter *kennis-theoretisch* karakter toe te kennen?

Intusschen, hoe verleidelijk sluitend dit betoog ook schijnt, het bevat weder een verborgen valstrik, welken wij bloot behooren te leggen, vóór wij ons onderzoek naar het criterium van den wetskring verder vervolgen. De conclusie uit het kennis-theoretisch karakter van dit criterium tot het bloot-kennistheoretisch karakter van den wetskring zelve zou immers slechts dan verantwoord zijn, wanneer het theoretisch denken in zelfgenoegzaamheid het criterium zou kunnen bepalen en daarbij niet aan een boven-theoretische structuur van den kosmos gebonden ware.

Zulk een vóór-onderstelling, die zelve in een wetsidee is gegrond, zou echter impliceeren, dat de kenbare zin-verscheidenheid ten slotte van (transcendentaal-) *logische* geaardheid is.

En deze vóór-onderstelling is inderdaad niet meer *bloot-kennistheoretisch* verantwoord.

Gelijk wij reeds vroeger de logische identiteit als een identiteit in de zin-bijzonderheid hebben erkend, zoo moet in het licht onzer Christelijke wetsidee ook de logische verscheidenheid als een verscheidenheid in logische zin-bijzonderheid worden gehandhaafd. En bij deze *grond-legging* van het kennis-theoretisch criterium zien wij in, dat de *logische verscheidenheid*, welke aan de denkwet der logische tegenspraak is onderworpen, zelve slechts in een *kosmische zin-verscheidenheid* haar logische zin-bijzonderheid bezit.

De kosmische zin-verscheidenheid is niet *zonder* de logische verscheidenheid, maar zij gaat de laatste zeer beslist *te buiten*.

Maar dit eenmaal vastgesteld zijnde, moeten wij erkennen, dat het wijsgeerig denken slechts een begrip van den wetskring kan verkrijgen, door een theoretische abstractie, welke de zin-zijden der werkelijkheid in logische dis-continuiteit uiteen-stelt.

Wij beginnen dus toe te geven, dat het criterium van den wetskring een zin-synthetisch criterium moet zijn, dat als zoodanig van theoretisch karakter is. Van de kosmische continuiteit in den zin-samenhang der wetskringen moet in het begrip worden geabstraheerd, zullen wij theoretische kennis van de zin-zijden der werkelijkheid verwerven.

Het criterium van den wetskring, schoon van theoretisch karakter, is nochtans niet in het denken, maar in de kosmische wetsorde gegrond.

Maar het criterium is niet en kan niet zijn *gegrond* in het theoretisch denken. Het theoretisch denken blijft zelve in de creatuurlijke zijnswijze van den *tijdelijken zin*, mist dus de zelf-genoegzaamheid, die het op het immanentie-standpunt bij consequente doorvoering van dit standpunt van allen zin moet berooven.

Is het theoretisch denken zelve eerst door de kosmische wetsorde mogelijk, dan moet ook het theoretisch criterium van den wetskring in die kosmische wetsorde zijn gefundeerd. Het moet wel een *logische zin-zijde* hebben, maar een logische zin-zijde, die slechts in zin-verbinding met de niet-logische geabstraheerde zin-zijden den gezochten onderscheidingsmaatstaf levert.

De zaak staat dus zóó: De wetskringen zelve zijn, in de kosmische tijdsorde gefundeerde, zin-zijden der volle werkelijkheid, die ook in de naieve, vóór-theoretische instelling, schoon niet gearticuleerd, *ervaren* worden. Hun zin-verscheidenheid is in de brekingswet van den kosmischen tijd gegrond. Maar het theoretisch denken, schoon zelve in den kosmischen tijd gevoegd, moet in zijn begrip van den wetskring den laatste uit de tijdelijke continuiteit abstraheeren. De vraag, hoe deze geheele abstractie mogelijk is, beantwoorden wij eerst bij de meer bijzondere behandeling van het Kennisprobleem. Om het theoretisch criterium van den wetskring op te sporen moeten wij echter de abstractie nog verder voeren.

Het criterium van den wetskring als functiebegrip. De functioneele zin-structuur van den wetskring kan slechts gevat bij abstractie van de zin-individualiteit.

Ook van de structuur der individualiteit moeten wij in het theoretisch denken voorloopig afzien, om *den generalen grondzin* te kunnen opsporen, die een wetskring van de andere afgrenst.

Deze generale grondzin in zijn analytisch-synthetische abstractie is dus het gezochte criterium van den wetskring.

Die grondzin bevat de functioneele zinstructuur van den wetskring, in zooverre alle zin-individualiteit binnen den laatste door den generalen grondzin in een functioneelen samenhang staat, die door de functioneele wetmatigheid van den kring wordt gereguleerd.

Nemen wij hier een voorbeeld uit den ruimtelijken wetskring. De ruimte-figuren vertoonen onderling een on-overzienbare zin-individualiteit, doch ze staan ondanks al deze individualiteit door

den generalen grondzin, de *ruimte*, in een functioneelen samenhang, in ruimtelijke zin-betrekkingen.

De geometrie past dit inzicht toe, waar zij een functioneelen wetmatigen samenhang aanneemt tusschen ruimte-figuren, die onderling de grootst mogelijke individueele afwijkingen vertoonen, als bv. de cirkel en de veelhoek, de cirkelomtrek en de tangente, de evenwijdige en de niet-evenwijdige rechten. Maar zij vermag zulks alleen, omdat zij inderdaad niet individueele zinnelijke *ruimte-beelden* beschouwt, die als zoodanig, gelijk wij later zullen zien, geen originairen *ruimte-zin* hebben, maar veeleer haar zin-synthetisch onderzoek op den ruimtelijken wetskring zelve richt, waarin alle ruimtelijke individualiteit door den generalen grondzin van den kring in een functioneele zin-betrekking staat.

Het begrip van den generalen grondzin is een (naar wij later zullen zien *apriorisch*[1] *functiebegrip*, dat als zoodanig van de individualiteit binnen den wetskring geen rekenschap geeft.

De functioneele zin-modaliteiten.

Wij kunnen dezen grondzin van den wetskring *de functioneele modaliteit* van de religieuze zin-volheid noemen. De functioneele zin-structuur, waardoor aan een wetskring zijn souvereiniteit in eigen kring is gewaarborgd, is inderdaad niet anders dan een *modale zin-breking* van de zin-totaliteit, *in den tijd*.

Deze functioneele zin-modaliteit heeft nu in het licht onzer wetsidee zoowel een *wets*- als een *subjectszijde*.

Wij weten thans genoegzaam, dat wet en subject niet tot elkander herleidbaar zijn, gelijk rationalisme, resp. irrationalisme meenen. Maar zij hebben slechts aanzijn in hun onderlinge onverbrekelijke *correlatie*.

De functioneele subjectszijde van den wetskring wordt bepaald en begrensd door de functioneele kringwetten. Beide, wets- en

1) Ik moet bij voorbaat telkens waarschuwen tegen een constructieve opvatting van het apriorische in onzen zin. Gelijk wij bij de behandeling van het Kennisprobleem zullen zien, is ook de apriorische structuur der werkelijkheid slechts uit *ervaring* te kennen. Maar dit is niet de ervaring in den zin der immanentie-philosophie!

subjectszijde van den wetskring, worden in haar *zin-structuur* bepaald door de kosmische wetsorde als kosmische tijdsorde.

Zoo staan wets- en subjectszijde van den wetskring in de functioneele zin-modaliteit van de religieuze zin-volheid door de brekingsorde van den kosmischen tijd.

Wij zien hier duidelijk, hoe het criterium van den wetskring volstrekt afhankelijk is van de idee der zin-totaliteit. Wie een criterium voor de zin-zijden der werkelijkheid zoekt, moet zich eerst in theoretische zelf-bezinning rekenschap geven van den grond-noemer, waaronder hij de wetskringen onderling vergelijkbaar stelt.

In het licht onzer wetsidee wordt deze vergelijkingsnoemer gevonden in de religieuze zin-volheid zelve in hare relatie tot de brekingswet van den kosmischen tijd.

De modale zin-bijzonderheid is niet te vatten buiten de idee van den tijdelijken zin-samenhang in haar heenwijzing naar de zintotaliteit en de *Ἀρχή* van allen zin.

§ 2 - Het modale zin-criterium in zijn volstrekte tegenstelling met het vormbegrip der immanentie-philosophie.

Reeds in de *Prolegomena* bleek ons, hoe de souvereiniteit in eigen kring, gelijk ze als religieus-kosmologisch grond-beginsel in onze wetsidee gevat is, op het immanentiestandpunt onmogelijk kan worden erkend, omdat de immanentiephilosophie zich slechts kan handhaven door een subjectieve elimineering van de kosmische wetsorde en een primaire (op dit standpunt als zoodanig niet tot critisch bewustzijn gekomen) verabsoluteering van het zin-synthetisch denken.

Daarom moet van meetaf duidelijk zijn, dat ook het modale criterium, waarmede wij theoretische kennis verwerven van de zin-grenzen der wetskringen, op geenerlei wijze kan worden herleid tot eenig criterium, waarmede de immanentie-philosophie tracht tot theoretische bepaling van de zin-verscheidenheid te komen.

In de eerste plaats moet in het licht onzer wetsidee het vorm-materieschema der immanentiephilosophie radicaal worden afgewezen.

Het vorm-materieschema in de antieke en middel-eeuwsche metaphysica.

Dit schema speelde hier in hoofdzaak in tweeërlei functie een rol: In de antieke en middeleeuwsche metaphysica moest de vorm, als *substantieele vorm* (*ἰδέα, παραδέιγμα* in de Platonische, *εἶδος* of *μορφή* in de Aristotelische philosophie), aan de in zich zelve a-morphe, ongeordende, chaotische materie (*ὕλη*: bij PLATO het *μὴ ὀν;* bij ARISTOTELES het *δυνάμει ὄν*, of de potentialiteit, de mogelijkheid) een bepaalde zin-begrenzing geven.

Bij ARISTOTELES wordt dit metaphysisch vorm-begrip, als organiseerend immanent doel-beginsel (entelechie) van het individueele ding, gerelativeerd door de teleologisch gevatte redelijke wereldorde, waarin een lagere vorm op zijn beurt tot stof wordt voor een hoogeren vorm, terwijl alleen de actueele *νοῦς*, de actueele rede, niet meer tot materie kan worden, wijl zij op dit immanentiestandpunt immers de *ἀρχή* van alle zin-bepaling is.

Dit metaphysisch vorm-begrip is eigenlijk in 't geheel niet toegespitst op de modale zin-zijden der werkelijkheid, doch veeleer op de *individualiteits-structuur der werkelijke dingen*. Het bedoelt rekenschap te geven van het apriorisch-blijvende, het *idente* algemeen-*essentieele* in alle *accidenteele* wisseling der individueele dingen. Zoo wordt bv. de 'ziel' gevat als organiseerende *vorm* van het 'lichaam', waarbij de 'ziel' uiteraard niet als functioneele zin-zijde der werkelijkheid, maar als gecompliceerd metaphysisch *structuurbegrip* in aanmerking komt, waarin zelve verschillende zin-zijden (de biotische, psychische, logische en ethische) zijn *samengevat*. Juist daarom moest de moderne natuurwetenschap, die primair de *functioneele structuur* van de vóórlogische zijden der werkelijkheid wilde onderzoeken, zich van dit metaphysisch vorm-begrip afwenden.

De nadere critische bespreking ervan hoort dus ook niet in het

tegenwoordig verband thuis, doch kan eerst in het derde Boek aan de orde komen.

Het vorm-materieschema in de criticistische wijsbegeerte.

Een andere functie neemt het vorm-materieschema aan in de criticistische wijsbegeerte van KANT en zijn volgelingen. Het krijgt hier primair een kennis-theoretisch karakter. De vorm wordt hier niet langer in metaphysieken zin op de *substantie*, het 'Ding an sich', het *wezen* van het ding betrokken, doch wordt tot een transcendentale ordeningsregel voor een chaotisch zinnelijk bewustzijnsmateriaal, een algemeengeldige, de ervaring eerst *mogelijk* makende, wetmatigheid, die in het 'transcendentaal bewustzijn' zelve haar oorsprong heeft.

Zoowel in zijn metaphysieke als in zijn 'criticistisch-transcendentale' functie berust het vorm-materieschema echter op een elimineering van den kosmischen zin-samenhang en op het verheffen van de rede tot kosmisch wetgever der ervaarbare werkelijkheid. Bij KANT voert het schema tot een evidente theoretische afbraak der zin-modaliteiten. De 'materie' is bij hem *functioneel* gedacht, e.w. als een *psychisch-zinnelijke*. Maar als de materie der kennis inderdaad psychischen zin draagt, hoe kan zij dan chaotisch en on-geordend zijn? Hoe kan men van een *zinnelijke* materie spreken, als die materie niet zelve, als *psychische* materie, een *innerlijke functioneele zin-begrensdheid en -bepaaldheid* bezit? De beide aanschouwingsvormen van ruimte en tijd, door welke KANT de eerste apriorische *ordening* in de chaotische zinnelijke indrukken wil brengen, leveren zeker geen *zin-criterium* voor de psychische zijde der werkelijkheid. Immers als transcendentaal*psychische* ordeningsvormen, moeten zij zelve al hun bepaaldheid aan de psychische zin-modaliteit ontleenen.

Maar KANT geeft zich hiervan geen rekenschap. Zijn vorm-begrip is in 't geheel geen zin-criterium, doch dient juist, om de zingrenzen van de zijden der werkelijkheid te nivelleeren. Dit blijkt duidelijk uit een analyse van den zin van KANT's kennis-theore-

tische denk-vormen of categorieën, waarin *mathematische* en *physicale* begrippen gezamenlijk als transcendentaal *logische* ordeningsvormen fungeeren, die als zoodanig a-priori op *psychische* aanschouwing zouden zijn betrokken!

Het apriorisch *mathematisch* en *physicaal* denken fungeert hier, in een apriorische verbinding met de aanschouwingsvormen, als wetgever van de *psychisch-zinnelijke bewustzijnsinhouden!*

Zoo worden eerst de mathematische en physische zin-modaliteiten opgelost in een apriorische synthese van logische categorieën en aanschouwingsvormen, om daarna het logisch denken in zijn 'gegenständliche' kennistheoretische functie tot transcendentaal wetgever van de 'natuur-werkelijkheid' te proclameeren, welke laatste *slechts in de psychisch-zinnelijke indrukken zou zijn gegeven*. Van een functioneele 'souvereiniteit in eigen kring' van de zinmodaliteiten naar wets- en subjectsaspect weet KANT niets.

De terugval der Neo-Kantiaansche philosophia specialis in de Aristotelische methode van begripsvorming.

De Neo-Kantiaansche beoefenaars der philosophia specialis, die geheel in strijd met KANT's opzet, het kennis-theoretisch vorm-materieschema ook op de normatieve zin-zijden der werkelijkheid beproefden toe te passen, teneinde de verschillende '*kengebieden*' transcendentaal-logisch, naar specifieke denkvormen van elkander af te grenzen, geraakten dan ook aanstonds in de grootste moeilijkheden.

Zij zagen de noodzakelijkheid in, bv. het recht als 'kengebied' af te grenzen van de moraal en de sociale omgangsnormen.

Zij stuitten m.a.w. op de fundamenteele modale zin-verscheidenheid in den kosmos en zochten naar een criterium.

Maar KANT's kenniscritiek, die geen andere wetenschappen dan de mathesis en de mathematische physica erkende, bood hun geen zin-criterium. Het criticistisch vorm-begrip is een zin-verstorend pseudo-begrip, juist wijl het alle zin-bepaaldheid ontbeert.

Daarom restte den Neo-Kantiaanschen rechts-, moraal- en socio-

logie-philosophen niets anders, dan weer hun toevlucht te zoeken bij de Aristotelische logica.

Men trachtte nu de ‘categoriale ken-gebieden’ tegenover elkander af te grenzen naar *genus proximum* en *differentia specifica*. Het *genus proximum* is daarbij de logische grondnoemer, die dienst moet doen, om de modale zin-grenzen tusschen de wetskringen uit te wisschen; het is het pseudo-begrip der *logische zinalgemeenheid*. En de ‘differentia specifica’, waarin het verabsoluteerde denken dan meent een criterium voor de modale zin-verscheidenheid te bezitten, zijn opnieuw logische algemeen-begrippen zonder theoretische zin-bepaaldheid.

Stammler's rechtsbegrip.

Als voorbeeld voor deze geheele methode van ‘categoriale gebiedsafgrenzing’ moge dienen STAMMLER's rechtsbegrip.

STAMMLER vat het recht als *denkvorm*, als categoriale ordening onzer zinnelijke bewustzijnsinhouden. Het moet daartoe echter eerst tot een ‘genus proximum’ worden gebracht, nl. tot de algemeene categorie van het *willen* als den *teleologischen* (de bewustzijnsinhouden naar het gezichtspunt der middel-doelbetrekking ordenenden) *grondvorm van het denken*, die als zoodanig diametraal wordt tegenovergesteld aan de *causale denkrichting der natuur-wetenschappen*. Vervolgens wordt beproefd, de ‘differentia specifica’ van het recht als denkvorm op te sporen tegenover de sociale, moreele, en ‘religieuze’ categorieën. Het recht wordt dan eerst met de omgangsnormen als ‘*verbindend*’ (d.w.z. ‘*sociaal*’ in de gebruikelijke onomlijnde beteekenis) ‘*willen*’ gekarakteriseerd en als zoodanig tegenover religie en moraal gesteld, die alleen het *individu* zouden aangaan, om vervolgens weer door het ‘kenmerk’ der ‘*souvereiniteit*’ van de vermeend bloot *uitnoodigende* regelen van den omgang (‘conventie’ noemt STAMMLER ze) en door het kenmerk der ‘*onschendbaarheid*’ van de willekeur te worden afgegrensd.

Men ziet licht, dat ook deze ‘differentia specifica’ alle zinlijning ontberen en logicistische algemeen-begrippen zijn.

Zoo wordt het recht als ‘categoriaal denkgebied’ inderdaad uit den kosmischen zin-samenhang uitgerukt en wordt het rechtsbegrip door het zelfgenoegzaam verklaarde denken ontzield tot een logisch algemeen-begrip.

Bij den Neo-Kantiaanschen rechtsphilosoof H. KELSEN vindt men in wezen een soortgelijke methode tot afgrenzing van het recht van andere ‘denkgebieden’, al volgt hij, in onderscheiding van STAMMLER, in zijn deductie van de afzonderlijke rechtscategorieën uit het rechtsbegrip, de zgn. logische oorsprongsmethode der Marburgerschool.

De afgrenzing der ‘phaenomenologische Regionen’ bij Edmund Husserl.

Ook de moderne, door EDMUND HUSSERL gegrondveste phaenomenologie verheft zich bij de afbakening van de ‘Regionen’ der wetenschapstheorie niet boven deze in wezen scholastisch-logicistische methode, ja voert haar in praegnanten zin door.

Zoo definieert HUSSERL: ‘Region ist nichts anderes als die *gesamte zu einem Konkretum gehörige oberste Gattungseinheit*, also die wesenseinheitliche Verknüpfung der obersten Gattungen, die den niedersten Differenzen innerhalb des Konkretums zugehören. Der eidetische Umfang der Region befaszt die ideale Gesamtheit konkret vereinheitlichter Komplexe von Differenzen dieser Gattungen, der individuelle Umfang die ideale Gesamtheit möglicher Individuen solcher konkreten Wesen’.[1)] In dit licht bezien worden KANT's ‘synthetische grondbegrippen’ of categorieën gevat als de ‘regionalen Grundbegriffe (wesentlich auf die bestimmte Region und ihre synthetischen Grundsätze bezogen)’ en er worden zoovele groepen van categorieën onderscheiden als er ‘Regionen’ zijn te onderscheiden.

Ook hier viert de scholastische, de zingrenzen verflauwende methode van afbakening der ‘Regionen’ naar het ‘genus proximum’ en de ‘differentia specifica’ hoogtij. Om zich daarvan bij HUSSERL een scherp beeld te vormen, leze men slechts de §§ 12

1) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie u. phänomenol. Phil.* I, 30, 31.

en 13 der *Ideen*.[1] Het immanentiestandpunt is ook hier beslissend.

§ 3 - Het criterium der modale zin-verscheidenheid en het probleem van den vergelijkingsnoemer als het 'zijn des zijnde'.

Het is een typeerend en tegelijk schokkend verschijnsel in de jongste ontwikkeling der immanentiephilosophie, dat onder invloed van het positivistisch relativisme de eigenlijke transcendente basis voor het criterium der modale zinverscheidenheid der tijdelijke werkelijkheid ondergraven is.

De crisis van wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in de humanistische wetsidee, die door HUME's positivistisch psychologisme werd blootgelegd, is in den jongsten tijd in ongekende scherpte herleefd, sinds in het humanistisch zelf-bewustzijn het geloof in de 'rede' als oorsprong van het *zijn* der tijdelijke werkelijkheid aan het wankelen werd gebracht. Het metaphysieke apriori, dat de rede, 't zij in 'theoretische', 't zij in 'practische' functie, de bron is der 'eeuwige waarheden' is in breeden kring prijsgegeven.

KANT's transcendentale wending van het theoretisch denken naar de idee als het 'zijn des zijnde', den wortel der werkelijkheid, een wending, die in HEGEL's absoluut idealisme vol-eindigd werd, is voor het moderne humanistisch denken in hooge mate problematisch geworden. De critische bezinning op de *zelf-heid* is in het wijsgeerig denken onder den overmachtigen druk van het positivisme zelfs in de Neo-Kantiaansche richtingen verloren gegaan, waar de

1) Zie bv. de volgende passage: 'In diesem Sinn ist im reinlogischen Gebiete der Bedeutungen (!) "Bedeutung überhaupt" oberste Gattung, jede bestimmte Satzform, jede bestimmte Satzgliedform eine eidetische Singularität; Satz überhaupt eine vermittelnde Gattung. Ebenso ist Anzahl überhaupt eine oberste Gattung. Zwei, Drei usw. sind deren niederste Differenzen oder eidetische Singularitäten. In der sachhaltigen Sphäre (!) sind z.B. Ding überhaupt (!), sinnliche Qualität, Raumgestalt, Erlebnis überhaupt oberste Gattungen; die zu den bestimmten Dingen, bestimmten sinnlichen Qualitäten, Raumgestalten, Erlebnissen als solchen gehörigen Wesensbestände eidetische und dabei sachhaltige Singularitäten.' *(Ideen* I S. 25).

categorieën tot bloot methodologische voorwaarden voor de objectieve kennis werden en de zelfheid geheel tot een ‘transcendentalen vorm’ vervluchtigde, voorzoover men haar niet aan de ‘empirische psychologie’ overliet.

Het humanistisch zelfbewustzijn is thans tot het besef van zijn ont-worteling gekomen. Ontledigd van de aprioris van een metaphysisch redegeloof, verstrooit het zich zonder concentratie in de zin-verscheidenheid. Hoogstens zoekt het zijn vrijheids- en souvereiniteitsbesef terug te winnen in een ‘historisch bewustzijn’, dat den geest van ieder ‘dogma’ bevrijdt. DILTHEY's empiristisch en irrationalistisch historisme, dat het *vivo* als Archimedisch punt in de plaats van het *cogito* wil stellen, en in het nergens rust vindende, steeds met het historisch rythme medeglijdend historisch leven de nieuwe grondlegging voor het *zijn* des zijnde meent te hebben gevonden, is tegelijk symptomatisch voor den afval van den geest van het Duitsche idealisme, dat eerst in den jongsten tijd in het neo-Hegelianisme zijn renaissance beleeft.

In het teeken van het verval der vroegere zelf-verzekerdheid staan verschillende moderne pogingen tot een nieuwe grondlegging van het wijsgeerig denken.

NICOLAI HARTMANN trachtte, los van alle idealistische of realistische aprioris, door een critisch onderzoek van den inhoud van het gnoseologisch phaenomeen, een nieuwe metaphysica der kennis op te bouwen in zijn zgn. critische ontologie. Daarbij wordt de grondnoemer voor alle zin-verscheidenheid gezocht in het *zijn*, dat, het kennend subject en zijn ‘Gegenstand’ beide omspannend, zich in verschillende zijnssferen zou differentieeren.

Het oude idealistisch postulaat, dat de wortel der tijdelijke werkelijkheid in de rede-idee zou zijn te zoeken, is daarbij ‘rücksichtlos’ prijsgegeven. De ken-relatie is gedegradeerd tot ‘eine von vielen Seinsrelationen’[1] en de kennis hangt geheel van de genade van een in zijn wortel en zin ondoorgrondbaar ‘zijn’ af. Zoo is

1) *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921) S. 158: ‘Erkenntnis ist *ein ontologisch sekundäres Gebilde*. Sie ist eine von vielen Seinsrelationen, aber in deren Gefüge eine durchaus sekundäre und abhängige. Denn Erkenntnis is zwar vom Sein des Gegenstandes und des Subjekts abhängig, dieses aber nicht von ihr.’

zelfs het besef van de transcendentie der zelfheid boven de tijdelijke werkelijkheid, hoezeer het ook in de idealistische metaphysica tot af-vallige verabsoluteering der rede-functies leidde, verloren gegaan. Het 'zijn' als grondnoemer der werkelijkheid, is bij HARTMANN een onomlijnd algemeen-begrip (het 'Sein überhaupt'), de uitdrukking van het verval der religieuze zelf-bezinning in de humanistische wijsbegeerte.[1)]

Het 'zijn des zijnde' in de realistische metaphysica.

In dit opzicht springt wel scherp het onderscheid in het oog tusschen deze moderne ontologie en ARISTOTELES' metaphysica als *πρώτη φιλοσοφία*, als theorie van het zijn des zijnde (*τὸ ὄν ἡ ὄν*).[2)]

Want hier is het *zijn* als eenheid, met zijn hoogste metaphysische beginselen (*ἀρχαί*) onmiddellijk in de *rede* als *ἀρχὴ τῶν ἀρχῶυ* gegrond, die de oorsprong is der 'eeuwige waarheden'. Het is hier geen soortbegrip, maar veeleer de noumenale grond van alle soortbegrippen, ja zelfs boven de verscheidenheid der categorieën verheven.[3)]

En in de wetenschap van het 'zijn des zijnde' worden hier behandeld alle eerste metaphysische grondbegrippen.

Tot de eerste bepalingen van het 'eene zijn' behooren hier het *waar zijn* en het *goed zijn*. Het 'zijn' in absoluten zin is identiek met de godheid (de zuivere *voûς*, het 'ens realissimum' gelijk het in de scholastiek genoemd wordt).

Zoo vinden wij zelfs bij AUGUSTINUS *zijn* en *waarheid* vereenzelvigd: Veritas est id quod est.[4)]

In de realistische scholastiek is het 'zijn' het hoogste der 'transcendentalia'.

THOMAS AQUINAS noemt in het eerste artikel zijner *Quaestiones*

1) Zie t.a.p. S. 148 ff., waar het 'zijnsbegrip', als 'die Einheit über der Verschiedenheit', van iedere zin-omlijndheid wordt beroofd.
2) Metaph. IV (I) 1,1003 a 22: *ἔστιν ἐπιστήμη τις ἥ θεωρεῖ τὸ ὄν ἡ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό.*
3) Metaph. IV *(Γ)* 3,1005 a 27.Praedicam c.1; Metaph. X (I) 2,1054 a 13.
4) Soliloqu. I, II, c. 5, PL 32 Sp. 889.

disputatae de veritale het zijn het *eerste* en *meest bekende grondbegrip*, waarop alle andere begrippen zijn terug te voeren, omdat het verstand daarbij slechts de *zijnswijzen* bepaalt.[1)]

En in zijn *Summa Theologiae* wordt in Aristotelische lijn het absolute *zijn* met de *metaphysische* (niet-arithmetische) *eenheid* vereenzelvigd, en worden eenheid en veelheid, geheel en deel en de daaruit resulteerende grondbegrippen, zoomede potentialiteit en actualiteit tot de meest algemeene en fundamenteele zijnsgronden gerekend.[2)]

In veelszins gelijken zin DUNS SCOTUS, die met AVICENNA, ALBERTUS MAGNUS en THOMAS het *zijn*, als 'transcendens', het eerste object van het intellect noemt, waaruit secundair de algemeene zijnsbepalingen als verum, bonum enz. worden afgeleid.[3)]

Doorloopend vinden wij m.a.w. in de realistische metaphysica het *zijn* des zijnde als *redelijke zin-grond* van alle zin-verscheidenheid gevat en is het fundamenteele zijnsbegrip ten nauwste verbonden met de opperste fundamenteele rede-principes, waaraan het geheele wijsgeerig systeem hangt.

Bij HARTMANN daarentegen is het *zijn* in ontologischen zin geheel los van *ἀρχή* en Archimedisch punt gevat en daarom inderdaad wijsgeerig een verlegenheidsbegrip. Wel wordt het kennend subject bij HARTMANN als een 'Reflektionspunkt' van het *zijn* in zich zelve geponeerd[4)], maar de wezenlijk transcendentale wending naar de transcendentie is verloren gegaan.

1) Quaest. disp. de veritate qu. 1 art. 1 c: 'Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio metaphysica suae.'
2) *Summa Theol.* I qu. 11 art. 2 c. jo. *Expos. in Metaph.* Prol.: 'Unde et illa scientia maxime est intellectualis quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus.'
3) *Quaest, sup. Metaph.* I, IV qu. 1 (Opera Omnia, Paris): 'Primum obiectum intellectus est ens ut commune omnibus. Ib. I. VI qu. 3: 'Cum autem quodcumque ens sit per se intelligibile et nihil possit in quocunque essentialiter includi nisi ens, sequitur quod primum obiectum intellectus erit ens. Quascunque autem rationes transcendentes, quae sunt quasi passiones entis ut verum, bonum etc. sunt posteriores primo obiecto.'
4) t.a.p. S. 201 ff.

Het ‘zijn des zijnde’ is van een ‘ens nobis notissimum’ tot een agnostisch, van de zelfheid afgekeerd, ‘asylum ignorantiae’ geworden en in dit onbekende *zijn* is ook de wortel, de zijnsgrond der zelfheid verborgen.

Zoo wordt het, in de realistische metaphysica inderdaad grondleggende, zijns-begrip vervluchtigd tot een ongequalificeerd soortbegrip, waarvan de zin-verscheidenheid slechts door differentia specifica is afgegrensd.

Het ‘zijn des zijnde’ als wijsgeerige grondnoemer in Heidegger's-philosophie.

Ook bij MARTIN HEIDEGGER, die zich in zijn existentie-philosophie weder met groote energie op het onderzoek van het *zijn des zijnde* heeft geworpen, teneinde opnieuw, temidden van het algemeene verval der zelf-verzekerdheid, den toegang tot de zelf-bezinning te ontsluiten, blijft het ‘zijn’, als vergelijkingsnoemer voor de zinverscheidenheid, tenslotte een ongequalificeerd genus-begrip. Met groote scherpte keert hij zich tegen de oude metaphysieke gelijkstelling van *zijn* en *ongedifferentieerde* (redelijke) *eenheid* (identiteit), wijl hier het zijn als een ‘ständige Vorhandenheit’, inderdaad als een *Archimedisch punt* (in de gehypostaseerde *rede)* was gevat.

Daarmede keert HEIDEGGER zich tegen de basis van het geheele rationalistisch idealisme, dat van uit de (rationalistisch gevatte) ‘rede’, het mathematisch ‘cogito’ bij CUSANUS en DESCARTES, den toegang tot het ‘zijn des zijnde’, tot de zelf-heid zoowel als tot de natuur-werkelijkheid wilde verkrijgen; doch evenzeer keert hij zich tegen de naturalistische prijsgave van de idee van het zijn aan de, niet in haar *zin* gevatte, verscheidenheid van het natuurzijnde.

De zelfheid (het ‘Dasein’) is bij HEIDEGGER ‘in der Welt (= de voorhanden tijdelijke “natuur”-werkelijkheid) geworfen’ en het voorhanden *zijnde* is het *zin-looze*, wijl het niet innerlijk *identische*, de *niet-zelfheid*.

Deze ‘Geworfenheit’ der zelf-heid in het zin-looze is hare ‘Verworfenheit’, haar af-val in de *nietigheid*.

Slechts in haar *weet* hebben van de nietigheid van het zijnde, in haar angst voor den dood, keert het ‘Da-sein’ (de zelfheid) tot zich zelve in en bezint het zich op zijn vrijheid, om in de historische tijds-beweging zich zijn eindig *zijn* ‘enthüllend zu entwerfen’.

Zoo wordt de zelfheid in het historisch zijnde gezocht en onderscheiden van het *voorhanden*, statisch ‘natuur’-zijnde (het *ontische*), dat geen zelf-heid heeft.

Het *historische* moet van het ontische *natuur*-zijn onderscheiden worden en eerst hier duikt bij HEIDEGGER het probleem van het *zijn* als *vergelijkingsnoemer voor de zin-verscheidenheid* op. Dat deze vergelijkingsnoemer niet zelve in de zin-verscheidenheid mag blijven steken, spreekt ook voor HEIDEGGER vanzelf. Maar de *idee van het zijn*, als wijsgeerige grondnoemer der tijdelijke werkelijkheid, kan bij hem evenmin meer de rationeele *zin*-identiteit bezitten, welke zij in de realistische metaphysica bezat. En zoo vervluchtigt ook bij hem, evenals bij NICOLAI HARTMANN, de zijnsidee tot een zinloos genus-begrip, waaruit de fundamenteele zin-verscheidenheid tusschen *ontisch natuur-zijn* en *vrij historisch ‘Dasein’* zich slechts door *differentia specifica* laat winnen.

‘Wie anders,’ aldus HEIDEGGER ‘soll Geschichtlichkeit in ihrem Unterschied vom Ontischen philosophisch erfaszt und “kategorial” begriffen werden, es sei denn dadurch, dasz “Ontisches” sowohl wie “Historisches” in eine *ursprünglichere Einheit* der möglichen Vergleichseinsicht und Unterscheidbarkeit gebracht werden? Das ist aber nur möglich, wenn die Einsicht erwächst: 1° Die Frage nach der Geschichtlichkeit ist eine *ontologische* Frage nach der Seinsverfassung des geschichtlich Seienden; 2° Die Frage nach dem Ontischen ist die *ontologische* Frage nach der Seinsverfassung des nichts daseinsmäszigen[1)] Seienden, des Vorhandenen im wei-

1) ‘Dasein’ beteekent in HEIDEGGER's terminologie de menschelijke zelfheid, die tot ‘Seinsverständnis’ in staat is. Zeer karakteristiek laat de schrijver *(Sein und Zeit* 1927 S. 12) volgen: ‘Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt daran, dasz es *ontologisch ist*.’

testen Sinne; 3^{o} das Ontische ist nur *ein* Bezirk des Seienden. Die Idee des Seins umgreift "Ontisches" *und* "Historisches". *Sie* ist es, die sich musz "generisch differenzieren" lassen.'[1)]

De laatste volzinnen uit deze aanhaling zijn in hooge mate karakteristiek. Het 'zijn' is als vergelijkingsnoemer een ongequalificeerde idee geworden, die zich tot de fundamenteele zin-verscheidenheid van 'natuur' en geschiedenis verhoudt als het soortbegrip tot zijn 'differentia specifica'. Het is geen Archimedisch punt meer. De zelfheid is ontworteld, slechts in de angst voor het niets onderscheidt zij zich van en verheft zij zich boven het zin-loos voorhanden zijnde.

Het humanistisch persoonlijkheidsideaal met zijn trotsch souvereiniteits- en vrijheidsideaal is ondergegaan in een doods-philosophie, waarin de zelfheid slechts in de 'Sorge'[2)], in het ontwerpen van zijn toekomst tot den dood tot zich zelve komt.

Bij HEIDEGGER is de zelfheid slechts vrij door haar 'vorlaufen in den Tod', '*eigentlich selbst*' slechts 'in der ursprünglichen Vereinzelung der verschwiegenen, sich Angst zumutenden Entschlossenheit'[3)], waarin zij zich in vrije keus 'in das Nichts hinaushält'[4)], haar 'Geworfenheit in das Nichts', als *schuld* aanvaardt.

Het 'zijn des zijnde' is bij HEIDEGGER inderdaad het overmachtige *niet-zijn*, waarin de zelfheid, als 'Dasein', in de historische, uit haar wezen stammende, tijdsbeweging geworpen is, en waarvan zij zich, voorzoover ze inderdaad tot zich zelve komt, angstig rekenschap geeft.

1) *Sein und Zeit* (1927) S. 403.
2) HEIDEGGER's opvatting van 'Dasein', 'Zeit' en 'Sorge', als het wezen der zelfheid, inbegrepen de kwalificeering van het 'Dasein', als 'Zeit und Geschichtlichkeit' vertoont inderdaad verrassende overeenstemming met SPENGLER's verhandeling over 'Schicksalsidee und Kausalitätsprinzip' (Men leze dit gedeelte in *Der Untergang des Abendlandes* Bnd I S. 164-221). Voorzoover mij bekend is op deze overeenstemming tusschen deze beide denkers, die, hoezeer ook in methode uiteenloopend, nochtans één zijn in hun relativistisch-historische instelling, nog niet gewezen. Wel op den invloed van KIERGEGAARD.
3) *Sein und Zeit* S. 323.
4) '*Was ist Metaphysik?*' S. 26.

Wat in den als ‘zijnsidee’ gevatten vergelijkingsnoemer ontbreekt, is de zin-volheid der realiteit, die zich tot hare tijdelijke zin-verscheidenheid nimmer kan verhouden als het algemeene *genus* tot zijn bijzondere *species*.

§ 4 - De zin als wijsgeerige grondnoemer in de immanentiephilosophie en de grond voor de onderscheiding tusschen zin en bloot zin-hebbende werkelijkheid in deze wijsbegeerte.

Het criterium voor de modale zin-verscheidenheid der wetskringen kan in het licht onzer wetsidee slechts de religieuze zinvolheid, gelijk ze in Christus naar diens menschelijke natuur als nieuwen wortel van onzen kosmos is belichaamd, tot transcendenten creatuurlijken grondslag hebben.

Ook de zondige subjectszijde der tijdelijke werkelijkheid heeft, naar wij zoo aanstonds nader zullen zien, haar *zondige* zijnswijze als (afvallige) *zin* slechts onder de religieuze zin-volheid der goddelijke wet, zonder welker be-paling en be-grenzing ook de zondige werkelijkheid geen zin en dus geen aanzijn zou hebben. De religieuze zin-volheid is de afhankelijke, onzelfgenoegzame zin-grond van alle creatuurlijk zijnde.

Reeds in de *Prolegomena* van dit werk werd deze opvatting van den zin verdedigd en wij wezen toen reeds het misverstand af, als zou de wijsbegeerte der wetsidee in een zin-idealisme uitloopen. Thans is het oogenblik gekomen voor een definitieve confrontatie van de Christelijke opvatting van den *zin* en die der immanentiephilosophie.

Want het is merkwaardig, dat in de humanistische wijsbegeerte nimmer zooveel over zin, zingeving, zinduiding etc. etc. is gesproken als in den jongsten tijd, juist nu, gelijk wij in vorige § zagen, de vroegere grondslagen voor de idee van het ‘zijn des zijnde’, gelijk die in de humanistische wetsidee in wetenschapsen persoonlijkheidsideaal waren vastgelegd, tot relativistische ontbinding zijn gekomen.

Dat de metaphysische zijnsidee der immanentiephilosophie in

haar vroegere phasen, als grondlegging van alle kosmische zinverscheidenheid, inderdaad in de rede-hypostase was gegrond, zagen wij reeds.

De zin is hier inderdaad afgetrokken van de religieuze zinvolheid en van de *Ἀρχή*. Het *zijn* als rede-idee is inderdaad het op zich zelf gestelde zijn van de rede, de 'Vernunft', de *νοῦς*, waarin ook de zelfheid haar Archimedisch punt meent te hebben gevonden.

In het na-Kantiaansche vrijheidsidealisme wordt de *idee* steeds radicaler tot de eenige zijnsgrond, die de totaliteit van den zin in zich bevat en deze in de dialectische zelf-ontwikkeling binnen den tijd in de zin-verscheidenheid ontplooit.

De metaphysische grond voor de onderscheiding tusschen zin en werkelijkheid in de immanentiephilosophie.

Intusschen blijft toch steeds in de idealistische metaphysica een *μὴ ὄν* in de tijdelijke werkelijkheid als tegen-instantie tegenover het ware zijn, den redelijken zin-grond, bestaan. Het is het *φαινόμενον*, dat, op zich zelve bloot zinnelijke, 'empirische' werkelijkheid, eerst door zijn betrekking tot de idee aandeel aan het ware zijn (*οὔσια*) en daarmede *zin* krijgt (vgl. de *μέθεξις* bij PLATO en zijn leer van de tijdelijke veranderlijke werkelijkheid als een *γένεσις ἐις οὔσιαν*). Het *μὴ ὄν*, de *ὕλη*, de ongevormde materie, blijft in de antieke idealistische metaphysica, die de Goddelijke schepping niet kent, steeds een tegen-instantie tegenover het *noumenon* als het ware zijn.

Zoo kon ook de gedachte postvatten, dat de tijdelijke werkelijkheid den *zin* slechts uit de rede *heeft*, zonder zelve *zin* te *zijn*.

In de humanistische vóór-Kantiaansche metaphysica blijft de onderscheiding tusschen phaenomenon en noumenon haar overheerschende rol spelen en de ware zijnsgrond wordt in het scheppend mathematisch denken gezocht.

De ‘natuur’ als zin-looze werkelijkheid bij Kant en de Neo-Kantianen.

Wanneer KANT het primaat aan het persoonlijkheidsideaal toekent en de idee als noumenon een practisch-zedelijken zin verkrijgt, kan ook in het mathematisch denken niet langer de ware zijnsgrond der tijdelijke werkelijkheid worden gezocht. Van nu aan wordt de ‘natuur’ als ‘phaenomenon’ het zin-looze, dat eerst door *zijn betrekking op de idee* (als materiaal der plichtvervulling bij FICHTE) *zin* verkrijgt.

In de Neo-Kantiaansche philosophie der Zuid-West-Duitsche school wordt deze opvatting van den zin praegnant doorgevoerd, doch met prijsgeving van KANT's practisch-ontologische metaphysica. De practische idee wordt tot absolute, boven-tijdelijke, geldende *waarde*, als zoodanig de transcendente zin-grond van allen tijdelijken zin.

De (‘natuur’-)werkelijkheid, gelijk ze door de natuurwetenschap gevat wordt, is in zich zelve zin-loos, *verkrijgt echter een zin* door haar betrekking op de waarde in de stellingkeuze van het subject. Zoo vindt de *immanente Akt-sinn*, waarin werkelijkheid en waarde tot subjectieve synthese gebracht zijn, zijn zin-*grond* in den transcendenten zin: de *waarde*.

De ‘zin’ in Husserl's phaenomenologie.

Ook in HUSSERL's phaenomenologie blijft de zin ‘ideëel’. Het woord ‘zin’ wordt althans in de *Logische Untersuchungen* dooreen gebruikt met ‘Bedeutung’, beteekenis. Vanuit het phaenomenologisch standpunt, dat meent zich streng tot het *gegevene* te beperken, door uitsluitend den schouwenden blik te richten op de intentioneele bewustzijnsacten met alles wat zij bevatten, wordt ‘zin’ identiek met de intentioneele betrokkenheid van het ‘absolute, reine Ich’ op den in de bewustzijnsacte *vermeenden* ‘Gegenstand’[1)], identiek met het ‘reine Aktwesen’ zoowel naar zijn sub-

1) *Ideen* I (2e Abdr. 1922) S. 106 ff.

jectief *noetische (zin-gevende)* als naar zijn objectief *noematische* (zin-hebbende) zijde.[1)]

Het zingevend bewustzijn wordt daarbij, in de typische verabsoluteering der phaenomenologische instelling, gevat als het absolute bewustzijn, dat met zijn immanenten intentioneelen inhoud het residuum vormt van de methodische. 'Weltvernichtung', welke de phaenomenologie meent te verrichten, door de geheele natuurlijke instelling in den kosmos ook in waardeerend opzicht, uit te schakelen.[2)] '*Alle realen Einheiten sind "Einheiten des Sinnes"*. Sinneseinheiten setzen.... *sinngebendes Bewusztsein* voraus, das seinerseits absolut und nicht selbst wieder durch Sinngebung ist'.[3)]

De zin wordt dus tenslotte door HUSSERL gevat als *intentioneele inhoud* van 'Bewusztseins*akte*', welke laatste, als gekarakteriseerd door 'Aktintentionen', op BRENTANOS' voetspoor scherp worden onderscheiden van de bloot zinnelijke gevoelige indrukken ('Empfindungen'), die hoogstens *object van intenties* kunnen zijn.[4)]

> 'Jedes Noema', aldus HUSSERL 'hat einen '*Inhalt*', nämlich seinen 'Sinn' und bezieht sich durch ihn auf 'seinen *Gegenstand*'.[5)]
> Alzoo: *zin* is het 'vermeende als zoodanig' in de intentioneele beleving en kan als zoodanig *eidetisch*, dwz. door logische identificeering van zijn wezen, in abstractie van alle individueele varieeringsmogelijkheden, als *kern van het noema* worden gefixeerd, dwz. als kern van den vermeenden 'Gegenstand'. De zin als *noematische kern* wordt dan weer scherp onderscheiden van den *Auffassungssinn* (het vermeenen van een 'Gegenstand' in waarneming, fantasie, herinnering enz. enz.) en ook deze zin wordt als noodzakelijk bestanddeel van het volle 'noema' beschouwd. Tenslotte wordt nog gesproken van den *zin* als 'noematische kern' 'im Modus seiner Fülle', waarbij de zin niet slechts in de intentie van den 'Gegenstand im Was', maar ook

1) *Ideen* I S. 185: 'Ähnlich wie der Wahrnehmung hat *jedes intentionale* Erlebnis - eben das macht das Grundstück der Intentionalität aus - sein "intentionales Objekt", d.i. seinen gegenständlichen Sinn. Nur in anderen Worten: Sinn zu haben, bezw. etwas "im Sinne zu haben" ist der Grundcharakter alles Bewusztseins, das darum nicht nur überhaupt Erlebnis, sondern sinnhabendes, "noetisches" ist.'
2) *Ideen* I S. 91 ff.
3) *Ideen* I S. 106.
4) *Log. Unters.* II, I (2e Aufl.) S. 391 ff.
5) *Ideen* I S. 267.

in de intentie van den 'Gegenstand im Wie' (bv. de verschillende 'Klarheitsfüllen') gevat wordt, d.i. in de vermeend volle concreetheid van den noematischen zin.[1)]

De subjectivistische opvatting van den zin bij Paul Hofmann.

In de van DILTHEY's levensphilosophie uitgegane phaenomenologische richting verdedigt PAUL HOFMANN, in tegenstelling tot HUSSERL's en HEIDEGGER's opvatting van den zin als een in 'reine' *phaenomenologische aanschouwing* zich gevend 'gegenständliches Wesen', een zuiver subjectivistisch zin-begrip. 'Sache heiszt "Gegenstand". Sinn aber ist dasjenige, in dem und durch das ich einen Gegenstand oder eine Sache erlebe (wissend und allerdings auch stets zugleich wertend), was also diesem "*seinem*" Gegenstand gegenüber jedenfalls nicht mehr als Gegenstand erlebt wird, und was überhaupt wie *ohne Rest* als Gegenstand gefaszt werden kann. - Wie nun Sinn das Gegenteil von Sache, so ist Verstehen das Gegenteil von Schauen, d.b. von Die-Sache (vermeintlich)selbst-haben.'[2)]

HOFMANN gaat evenzeer terug op een 'reines Ich' in den zin van een 'reines (niet meer objectiveerbaar) Erleben', dat hij uitdrukkelijk als *grensbegrip* (idee) vat. Hij wil echter niet (gelijk HUSSERL en naar hij meent ook HEIDEGGER) den zin hypostaseeren tot een 'ideal für sich seiendes objektives Wesen', maar wil hem vatten als een uitsluitend in de subjectieve richting gelegen, zich zelve verstaande 'wijze van het 'reine Erleben'. Zoo wordt *zin* het tegendeel van alle 'Gegenständlichkeit'. Deze phaenomenologische 'levensphilosophie' tracht dus *zin* en *transcendentale beleving* te vereenzelvigen, zonder te bemerken, dat dit 'reines Erleben' zelve in *zijn tegenoverstelling tot alle tijdelijke realiteit* een theoretische hypostase beduidt, die als zoodanig van de ware zelfbezinning is afgetrokken. Welken *zin* heeft een 'reines Erleben',

1) *Ideen* I S. 273.
2) PAUL HOFMANN *Metaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft* (1929) S. 3. Zie ook zijn in hetzelfde jaar verschenen studie *Das Verstehen von Sinn und seine Allgemeingültigkeit* (Jahrbuch für Charakterologie VI).

waarvan niets anders gezegd kan worden dan dit *negatieve*, dat het *tegenover* alle zakelijkheid, tegenover alle 'Gegenständlichkeit' staat? Typeerend is dat HOFMANN zijn philosophie als *wetenschap van den zin* 'Logologie' noemt.[1] Het zou een wetenschap zijn 'vom Sinne überhaupt', en dit begrip 'Sinn-überhaupt' zullen wij leeren kennen als een logicistisch en daarom valsch *algemeenbegrip*.

Nadere explicatie van onze eigen opvatting i.z. den zin.

Wij volstaan in dit verband met de hierboven besproken humanistische opvattingen van den zin en stellen thans breeder onze eigen opvatting hier tegenover.

Gelijk alle wijsbegeerte is geworteld in een ter laatste instantie religieus bepaalde wets- en subjectsidee, die de vraag naar oorsprong, eenheid en samenhang der tijdelijke zin-verscheidenheid beantwoordt, zoo kan de vraag: wat is *zin?* niet worden beantwoord zonder ons te be-zinnen op den *oorsprong* en *eenheid* van allen tijdelijken zin. Geen enkele tijdelijke zin-structuur bestaat 'an-sich'. Dat wat haar *eerst tot zin maakt ligt boven de tijdsgrens in de zin-volheid van onzen kosmos. Zin* is 'ex origine' de samentrekking van alle tijdelijke zijden van het bestaan in één boventijdelijk brandpunt en dit brandpunt is, gelijk wij vroeger zagen, de religieuze wortel der schepping, die slechts zin en daarmede *aanzijn* heeft krachtens Goddelijke, souverein scheppende *zin-geving*.

De volheid van zin, welke in het kosmisch creatuurlijk bestaan besloten ligt, is besloten in het religieuze beeld Gods, zich uitdrukkend in den wortel van onzen kosmos en in diens tijdelijke zin-breking. Deze creatuurlijke religieuze zin-volheid, gelijk ze slechts in Christus als nieuwen wortel der schepping is gegeven, is geen abstract 'eidos', geen 'idee', maar sluit de volheid van de weer op God gerichte creatuurlijke werkelijkheid in zich.

Juist krachtens de Christelijke belijdenis van Schepping, zonde-

1) a.w. S. 61.

val en verlossing gaat het niet aan, met de immanentiephilosophie de (geschapen) werkelijkheid bloot als *draagster van den zin*, als *zin-hebbend* op te vatten.

Want deze opvatting blijft gegrond in een idee van het 'zijn des zijnde', welke met de radicaal-Christelijke belijdenis van de absolute Schepperssouvereiniteit Gods en van de volheid van den geschapen zin in Christus onvereenigbaar is. Zij is met name in strijd met de, uit de Christelijke instelling voortvloeiende beschouwing, dat geen enkele zin-zijde der werkelijkheid ten bate van bepaalde verabsoluteerde zin-zijden, mag worden gedeprecieerd. Een nawerking van het vorm-materieschema der immanentiephilosophie is in de onderscheiding van werkelijkheid en zin te bespeuren.

Het is vooral de meening, dat de 'zin' ideëel, boventijdelijk en abstract zou zijn, een opvatting, die we ook weder in THEODOR LITT's beschouwing van het zgn. geesteswetenschappelijk denken terugvinden, waardoor die onderscheiding wordt gedragen.

HUSSERL meent, gelijk wij reeds in de Prolegomena opmerkten, de opvatting, dat de natuur-werkelijkheid zelve *zin* zou zijn, ad absurdum te kunnen voeren met de simpele opmerking: De zin kan niet afbranden, gelijk een huis. En weder ligt aan deze opmerking het materiebegrip en het (semi-Platonisch) vormbegrip der immanentiephilosophie ten grondslag: de zinnelijke natuurindrukken zijn 'bloot-empirische werkelijkheid', de zin echter is het 'eidos', de ideëele 'Bedeutung'. Maar wanneer in de Christelijke instelling het Archimedisch punt radicaal anders is gekozen dan in de immanentie-philosophie, wanneer wordt toegegeven, dat alle zijden der tijdelijke werkelijkheid *zin*-zijden zijn, en alle individueele dingen slechts in *zin*-structuur bestaan, dat dus het brandende huis zelve, naar zijn tijdelijke zijnswijze als 'ding', van individueele tijdelijke zin-structuur is, dan verliest HUSSERL's opmerking alle waarde. Zijn de geschapen dingen slechts *dragers van zin*, dan moeten zij zelve een andere zijns-wijze hebben dan die van den onzelfgenoegzamen, boven zich heenwijzenden creatuurlijken zin. Dan moet het ook mogelijk zijn, met de immanentiephilosophie *den zin van de werkelijkheid te abstraheeren*. Dan valt men weer terug in het

vorm-materie schema der immanentiephilosophie, in welke nuance het ook wordt voorgedragen. Dan moet dus ook de religieuze zinvolheid van onzen geschapen kosmos in Christus een denkabstractie zijn, een *idee*.

Maar wanneer 'zin' niets anders is dan de slechts in religieuze afhankelijkheidsverhouding tot God bestaande creatuurlijke zijnswijze onder de wet, dan moet de opvatting van de wijsbegeerte der wets-idee als een 'zin-idealisme' op een misverstand berusten.

Ik hoop hiermede dit misverstand, dat van een 'de wijsbegeerte der wetsidee' zoo sympathieke zijde gerezen is, voor goed te hebben afgesneden. De ontworsteling van ons denken aan de grondschema's der niet-christelijke wijsbegeerte is uiterst zwaar en dat daarbij ook misverstanden rijzen, is ten volle verklaarbaar. Mocht echter een misverstand mijnerzijds bestaan en kan inderdaad op Schriftuurlijke gronden worden aangetoond, dat de (religieuze) zin niet de zijnswijze der geschapen werkelijkheid is, dan zal ik ook geen oogenblik aarzelen, mijn opvatting op dit punt te herzien. Zie ik echter goed, dan hangt het, in de *Prolegomena* genoemd, voorloopig verschilpunt met STOKER te dezer zake samen met de door hem opgeworpen vraag, of inderdaad de Christelijke wijsbegeerte het *substantiebegrip* kan ontberen.

Nu blijf ik van meening, dat deze vraag eerst met vrucht onder oogen kan worden gezien, wanneer van te voren de vóórvraag is beantwoord: Welke is de creatuurlijke *zijnswijze*, wat is het *zijn* van alle creatuurlijk zijnde? De beantwoording dezer laatste vraag is primair van gewicht, want daarvan hangt af, in welken zin men een eventueel nieuw substantiebegrip zou vatten.

En daarom geloof ik, dat het niet juist is, de opvatting van de creatuurlijke zijnswijze als *zin* vanuit een, niet in zijn zin omlijnd, substantiebegrip te critiseeren.

De behandeling van het 'substantieprobleem' kan eerst aan de orde komen bij het onderzoek naar de individualiteits-structuur der tijdelijke werkelijkheid. En wij hebben reeds vroeger opgemerkt, dat de theorie der wetskringen hier methodisch moet voorafgaan. Maar beide: de theorie der wetskringen en die i.z. de indivi-

dualiteits-structuur moeten zijn gefundeerd in een idee van de zijnswijze der creatuurlijke werkelijkheid als zoodanig, een idee, die in de wetsidee besloten ligt.

De zin in den zondeval.

Intusschen blijft nog een andere uiterst centrale vraag over, die ik mijzelve telkens weer heb voorgehouden: Christus naar zijn menschelijke natuur is als wortel der herboren schepping de zinvolheid, de creatuurlijke zin-grond van alle tijdelijke werkelijkheid.

Maar onze tijdelijke kosmos ligt in zijn gevallen religieuzen wortel onder den vloek Gods, onder den vloek der zonde. *Er is dus in den wortel van den kosmos zelve een onverzoenbaar dualisme*. In de tijdelijke werkelijkheid gaat tot de voleinding aller dingen de onverzoenlijke strijd door tusschen het rijk Gods en het rijk der duisternis. De afval van God heeft onzen kosmos in wortel en tijdelijke zin-breking aangetast. Is dit tenslotte niet een alles afdoende grond, om zin en werkelijkheid te onderscheiden? Dwingt m.a.w. niet de radicale tegenstelling tusschen zonde en wedergeboorte, die onze wetsidee zelve als fundamenteel ook voor het wijsgeerig denken erkent, ook tot een uiteindelijk dualisme tusschen zin en werkelijkheid? Is de zondige werkelijkheid inderdaad nog *zin*, is zij niet veeleer, daar de zin immers slechts in de religieuze afhankelijkheid tot zijn Oorsprong bestaat, de wederpartij van den zin, het zin-looze als zoodanig?

Wij raken hier inderdaad het diepste probleem, waarvoor een Christelijk wijsgeerig denken zich gesteld ziet, maar waar tegelijk overtuigend blijkt, dat het zonder verlichting door de Goddelijke Openbaring geen stap kan doen, zonder in de houding der immanentie-philosophie terug te vallen. Want hoe zou de naturalis ratio, de *νοῦς τῆς σαρκός*, gelijk PAULUS haar noemt, vanuit het afgevallen hart, dat God, zich zelve en de zonde niet kent, over de verhouding van zin-volheid en tijdelijke zin-verscheidenheid kunnen speculeeren, zonder leugen in stee van waarheid voort te brengen?

Ik voor mij waag het niet in het opgeworpen probleem iets meer

te willen weten dan wat God ons in zijn Woord heeft willen openbaren.

Ik erken niet te weten, wat de ongeremde uitwerking der zonde op de geschapen werkelijkheid ten volle beteekent. In onzen kosmos bestaat Gode zij dank die ongeremde doorwerking niet. Eén ding weten wij, dat zij niet beteekent het doorsnijden van de afhankelijkheidsverhouding tusschen Schepper en verworpen schepping, maar dat de zijns-volheid der goddelijke gerechtigheid zich in het verworpene op ontzaggelijke wijze zal uitdrukken, en dat daarmede dit verworpene zijn creatuurlijke zijnswijze als *zin* moet blijven openbaren.

Het zal zijn de zin in den volstrekten subjectieven afval onder den vloek van Gods toorn, maar juist daarin geen *zin-looze* werkelijkheid.

De zonde werkt wel den dood, gelijk de Schrift zegt, door den afval van den levensgrond, maar ze is niet enkel *privatio*, niet iets zuiver negatiefs, doch een positieve, schuldige afval.

De zondige werkelijkheid blijft afvallige zin onder de wet en onder den vloek van Gods toorn.

In onzen tijdelijken kosmos openbaart zich de, door KUYPER weer zoo sterk aan het licht gebrachte, gemeene gratie Gods in de instandhouding der kosmische wereldorde, waardoor het grondraam der tijdelijke zin-breking gehandhaafd blijft.

De Christen als vreemdeling in deze wereld.

Al is onze kosmos in den zondeval slechts een droeve schaduw van God's oorspronkelijke schepping, al kan de Christen zich daarom slechts als vreemdeling en bijwoner in deze wereld beschouwen, nochtans kan hij niet in den afvalligen wortel, maar slechts in den nieuwen wortel Christus den waren creatuurlijken zin-grond van onzen kosmos erkennen.

Iedere andere opvatting zou tot wereld-mijding en wereld-vlieding moeten leiden in een onschriftuurlijken zin. Wij hebben niets in de wereld te mijden dan de *zonde*. De strijd, welke de Christen in dit tijdelijk leven in God's kracht tegen het rijk der duisternis

voert, is een vreugdevolle strijd, die niet slechts om het eigen zieleheil, maar om God's schepping als geheel gaat, die wij niet haten, maar liefhebben om Christus' wil. Niets kunnen wij haten in de wereld dan de *zonde*.

De gevallen kosmos kan geen zin tegenover Christus als eigen bezit handhaven. De gemeene gratie.

Niets uit onzen gevallen kosmos kan in Christus verloren gaan. Er is geen deel der ruimte, geen tijdelijk leven, geen tijdelijke beweging, geen tijdelijke macht, wijsheid, schoonheid, liefde, geloof of gerechtigheid, die de zondige werkelijkheid als een soort eigen bezit tegenover Christus zou kunnen handhaven.

Wie de wereld in den zin van de *zonde*, van het 'vleesch' in Schriftuurlijken zin verlaat, geeft inderdaad niets van den creatuurlijken zin prijs, maar krijgt veeleer deel aan de zin-volheid in Christus, in wien God ons *alles* wil schenken.

Dat er nog middelen in de tijdelijke wereld zijn om de verwoestende kracht der ontbonden elementen te keeren, dat er nog middelen zijn, om ziekte tegen te gaan, om psychische krankheid te stuiten, het logisch denken te oefenen, de beschavingsontwikkeling te behoeden voor ondergang in wilde barbaarschheid, de taal te ontwikkelen, den omgang in stand te houden, het onrecht tegen te gaan etc. etc., dat is alles te danken aan God's algemeene genade *in Christus*.

Wat ondanks deze algemeene genade de gedeeltelijke doorwerking van den afval van de zin-volheid *voor den tijdelijken zin* beteekent, kunnen wij eerst onder oogen zien, wanneer wij ons inzicht hebben verworven in de modale zin-structuur van den wetskring binnen den tijdelijken zin-samenhang. Maar - *en daarmede wijzen wij definitief iedere scheiding van zin en werkelijkheid af* - ook de zin in den afval blijft werkelijke *zin* naar zijn creatuurlijke zijnswijze. Ook het afvallig logisch denken blijft binnen de logische zin-modaliteit. Ook het onrecht blijft binnen de zin-modaliteit van den rechtskring, ook het onschoone blijft binnen de zin-modaliteit van den aesthetischen wetskring, ook de

organische ziekte blijft binnen de zin-modaliteit van den biotischen wetskring etc. etc. En ook de afvallige wortel van onzen kosmos blijft onder de grens van de religieuze volheid der goddelijke wet.

In dezen zin is PAULUS' uitspraak te verstaan, dat zonder de wet de zonde dood is.[1)]

Over de geheele linie blijft de zin de creatuurlijke zijnswijze der werkelijkheid onder de wet, die door Christus *vervuld* is. Zelfs de af-vallige zin is, naar de Schrift ons leert, aan Christus *onderworpen*.

Zoodra intusschen het *denken* over deze religieuze, ons slechts door geloof in God's Openbaring toegankelijke, grond-waarheid wil *speculeeren*, verwikkelt het zich in onoplosbare antinomieën, niet krachtens een innerlijke tegenstrijdigheid tusschen denken en gelooven, maar veeleer door de opstandige poging van het denken, om in vermeende zelfgenoegzaamheid, zijn tijdelijk-kosmische grenzen te overschrijden. Doch daarover nader in de volgende §.

Voor het denken, dat zich aan de Goddelijke Openbaring onderwerpt, en zijn *grenzen* erkent, is de antithese in den wortel van onzen kosmos niet *contradictoir*, maar *contrair*, gelijk in de tijdelijke wetskringen recht en onrecht, liefde en haat niet innerlijk *contradictoir*, doch slechts *contraire* tegenstellingen zijn in de desbetreffende zin-modaliteiten.

De religieuze waardij van het modale zin-criterium.

Wanneer wij zoo, in onderwerping aan God's Openbaring in de Schrift, de geschapen werkelijkheid als *zin* vatten, dan kunnen wij de *tijdelijke modale zin-grenzen*, welke de kosmische wetsorde als goddelijke scheppingsorde in de ‘souvereiniteit in eigen kring’ gesteld heeft, niet scherp genoeg in het wijsgeerig denken handhaven. Iedere poging, om door een vermeend eigenmachtig denken die grenzen te verflauwen, beteekent een tegen de religieuze zinvolheid in Christus zelve gerichte aanslag op den zin-rijkdom der tijdelijke schepping.

Wil men den zin van den juridischen wetskring of den eigen-

1) Rom. 7:8: *χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά*

wettelijken zin van den economischen kring tot den moreelen grondzin der naastenliefde herleiden, den zin van het getal of van de taal tot logischen zin reduceeren, dan bedenke men wel, dat men in zijn subjectieve overschrijding van de zin-grenzen in de miskenning van de souvereiniteit in eigen kring der wetskringen, den zin-rijkdom der schepping verarmt en wellicht zonder zich daarvan rekenschap te geven, een tijdelijke zijde der werkelijkheid op de plaats der religieuze zin-volheid in Christus stelt.

De religieuze waarde van het modale zin-criterium ligt hierin, dat het wijsgeerig denken erdoor behoed wordt voor af-val van de zin-volheid.

§ 5 - De logische zijde van het modale zin-criterium en de methode der antinomie. Het principium exclusae antinomiae in zijn verhouding tot het logisch beginsel der tegenspraak.

In § 1 van dit hoofdstuk werd het theoretisch karakter van het modale zin-criterium op den voorgrond gesteld en gewezen op de logische zijde van dit criterium.

Gelijk wij bij het onderzoek der naieve instelling in de realiteit nader zullen aantoonen, worden de modale zin-zijden der werkelijkheid hier, schoon ongearticuleerd, toch wel degelijk ervaren in hun tijdelijke zin-vervlochtenheid in de volle individueele concreetheid der dingstructuur.

Zij zijn in de naieve ervaring *implicite* vervat.

De ex-plicatie, de theoretische *uitwikkeling* van de functioneele zin-modaliteit uit het gegevene in de naieve instelling is een wijsgeerige arbeid, die zich daartoe van de theoretische zin-synthesis moet bedienen.

In de zin-onderscheiding en -verbinding is het theoretisch logisch denken werkzaam, waarin het tot wezenlijke *zin-synthesis* met de aan het denken tegenovergestelde a-logische zinzijde slechts kan komen bij handhaving van de eigen modale zin-grenzen van het logische, waarover nader bij de behandeling van het Kenprobleem.

Op het inzicht, dat de logische begripsvorming door en door af-

hankelijk is van zijn eigen, in de kosmische wet gebaseerde, modale zin-structuur en van de tijdelijke vervlechting dezer zin-modaliteit met die van alle andere wetskringen, gronden wij een methode van critiek op alle wijsbegeerte, die in het immanentiestandpunt is gefundeerd.

Deze methode kunnen wij de *methode der antinomie* noemen, inzooverre zij onder leiding van de logische grondbeginselen der identiteit en der tegenspraak *alle overschrijding der modale zingrenzen* door het theoretisch denken afweert, door aan te toonen, dat zulk een overschrijding slag op slag tot innerlijke tegenstrijdigheden voert. Zij is uiteraard het diametrale tegendeel van die *dialectische methode*, welke veeleer de grens-overschrijding tracht te wettigen en de antinomie als noodzakelijk doorgangspunt voor hoogere synthesis beproeft te gebruiken.

Wij hebben de methode der antinomie reeds doorloopend toegepast bij de critische behandeling van de ontwikkeling der grondantinomie in de humanistische wijsbegeerte, waarbij echter nog niet het *speciaal* gebruik dezer methode in de theorie der wetskringen aan het licht trad.

Wezen der theoretische antinomie. Het principium exclusae antinomiae.

Wat is het wezen der theoretische antinomie?

Anti-nomie (*ἀντι-υομία*) beteekent letterlijk *tegenstrijdigheid van wetten*. PLUTARCHUS gebruikt de uitdrukking in juridische beteekenis om er mede aan te duiden een innerlijke tegenstrijdigheid in de positieve wet, welke zich hierin openbaart, dat beide partijen haar voor zich gunstig kunnen uitleggen.

Juist de oorspronkelijke betrokkenheid van de antinomie op de *wet* (hier uiteraard niet in modaal-juridischen, maar in den grondleggenden kosmologischen zin genomen) maakt het echter noodzakelijk haar in wezen *subjectief tegen-wettelijk* karakter te scherper op den voorgrond te stellen. Niet de *wet*, in haar grondleggenden zin van kosmische wetsorde, kan antinomisch zijn en evenmin kunnen de wetten van onderscheiden tijdelijke zin-modaliteit

elkander wederspreken. Maar alle theoretische antinomieën ontstaan in het theoretisch denken, dat zich zelve in innerlijke tegenstrijdigheid verwikkelt in de theoretische oordeelen, doordat het den samenhang in de zin-verscheidenheid der wetten onjuist vat, waardoor de schijn van een tegenstrijdigheid tusschen de wetten zelve ontstaat.

De antinomie in den zin van een schijn-tegenstrijdigheid tusschen wetten van onderscheiden zin-modaliteit wordt door de idee der kosmische wet weersproken. Wie de kosmische wetsorde-aanvaardt, welke den zin-samenhang tusschen de wetten der onderscheiden wetskringen reguleert, kan aan de antinomie geen theoretisch recht toekennen. De idee der kosmische wet impliceert dus het *principium exclusae antinomiae*.

Het noodzakelijk antinomisch karakter van alle speculatief denken. De antinomie van de alleenoorzakelijkheid Gods in de speculatieve theologie.

Wanneer het theoretisch denken inderdaad in den kosmischen zin-samenhang der wetskringen is gebonden, dan moet iedere poging van dit denken, om de kosmische tijdsgrens te overschrijden, in de antinomie voeren. Alle speculatieve denken is reeds om dezen reden, noodzakelijk innerlijk antinomisch.

Uiteraard *kan* onze denkfunctie de kosmische tijdsgrens niet wezenlijk overschrijden. Wat dus in het speculatieve denken inderdaad geschiedt, is niet een wezenlijke autonome begrips-omvatting van het boventijdelijke, doch slechts een theoretische nivelleering van de zin-grenzen tusschen de tijdelijke wetskringen, in de verabsoluteering van bepaalde zin-modaliteiten.

Nemen wij bv. de beruchte antinomie der speculatieve theologie, waarin het begrip van de ‘alleen-oorzakelijkheid Gods’, voortvloeiend uit de Absoluutheid van de ‘essentia Dei’, in onoplosbare tegenspraak komt met de persoonlijke verantwoordelijkheid van den mensch voor diens daden.

Het oorzaak-begrip wordt hier inderdaad buiten zijn theoretische grenzen toegepast. Onverschillig of daarbij het causaliteitsbegrip

in metaphysisch-physicalen, dan wel (gelijk in de Aristotelische scholastiek) in metaphysisch-biologischen zin wordt gevat, het weerspreekt, zoodra het op de menschelijke gedragingen in hare normatieve zin-zijden wordt betrokken, noodzakelijk den normatieven zin dezer functioneele zijden.

Wanneer bv. een menschelijke gedraging inderdaad geheel mechanisch ware te verklaren, dan zou iedere grondslag voor normatieve juridische of moreele toerekening ontbreken.

Nu is echter het menschelijk handelen op geenerlei wijze blootfunctionalistisch in bepaalde zin-zijden der werkelijkheid af te sluiten, daar het immers, voorzoover het inderdaad een *menschelijke gedraging* is, uit den religieuzen wortel van het menschelijk bestaan zijn uitgang neemt.

Voorzoover wij den mensch als boven-tijdelijke oorzaak van zijn handelen blijven qualificeeren, is het dus evident, dat wij over oorzakelijkheid spreken in den fundamenteelen zin van de idee der *zin-totaliteit*, welke boven alle tijdelijke zin-verscheidenheid heenwijst naar het religieuze concentratie-punt der menschelijke existentie.

En voorzoover wij over de alleen-oorzakelijkheid Gods blijven spreken, kunnen wij, zoo wij de dwaalwegen der speculatieve immanentiephilosophie willen vermijden, zulks slechts doen in den zin van de fundamenteele *idee van den Oorsprong van allen zin*.

Beide ideeën, welke in de wetsidee vervat zijn, documenteeren, gelijk wij reeds in de *Prolegomena* zagen, de onzelfgenoegzaamheid van het theoretisch denken, *zelfs op zijn eigen gebied*, zijn noodwendige bepaaldheid door den transcendenten religieuzen wortel van het bestaan. De antinomie ontstaat nu primair door de miskenning dezer religieuze *bepaaldheid* en *afhankelijkheid* van het theoretisch denken, doordat dit laatste de oorzakelijkheid Gods of die van den menschelijken wil *functionalistisch* gaat interpreteeren. Wat in de zin-totaliteit, resp. in den Oorsprong van allen zin *volle eenheid* is, wordt bij deze functionalistische interpretatie tot contradictie tusschen twee door het theoretisch denken verabsoluteerde

zin-functies (bv. mechanische causaliteit en moreele toerekening).

Wie met de scholastiek zulk een speculatieve antinomie meent te kunnen oplossen door den mensch een zekere zelfstandigheid en zelfgenoegzaamheid tegenover God als 'prima causa' toe te kennen, heeft den waren oorsprong dezer antinomie in de speculatieve Christelijke synthese-philosophie niet doorzien. Immers het speculatieve oorzaak-begrip kan in zijn vermeende toepassing op den Absoluten Oorsprong van den kosmos niet *beperkt* worden in zijn verabsoluteering eener tijdelijke, functioneele causaliteit. De oorsprong der contradictie schuilt in de verabsoluteering van de zinfuncties zelve. Van een oorzakelijkheid in de boven-tijdelijke zinvolheid of in den zin van de Scheppingsdaad Gods, kan het menschelijk denken, in zijn gebondheid binnen den tijdelijken zinsamenhang, zich op geenerlei wijze een *begrip* vormen.

Slechts in de op de zin-totaliteit en de *Ἀρχή* gerichte *idee* wordt het denken *geconcentreerd in de richting* op datgene, wat zijn immanente grenzen te boven gaat.

Daarom is zoo vol wijsheid het antwoord, dat de apostel PAULUS geeft aan de causaliteitsspeculatie over Gods wil.

'Gij zult dan tot mij zeggen: Wat klaagt Hij dan nog? want wie heeft Zijnen wil wederstaan?

Maar toch, o mensch! wie zijt gij, die tegen God antwoordt?'[1)]

Dit antwoord is een directe *afwijzing* van het speculatieve denken en niet een *ingaan* op zijn valsche probleemstellingen. Voor het, inderdaad religieus in Christus en in den zich in Hem openbarenden God der Schriften, geconcentreerde denken, is deze geheele probleemstelling van de causaliteits-speculatie eenvoudig onmogelijk.

Slechts het afgetrokken, afvallig theoretisch denken kan haar ernstig nemen.

* * *

Zoo blijken dus de theoretische antinomieën van het speculatieve denken tenslotte steeds antinomieën te zijn van bijzonder *zin-*

1) Romeinen 9:19 en 20.

functioneel karakter. Gelijk ook de grond-antinomie in de humanistische wetsidee tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal telkens weer bleek uit te loopen op de specifieke functioneele antinomie tusschen mechanische causaliteit en moreele vrijheid.

Kant's opvatting in zake wezen en oorsprong der theoretische antinomieën.

Welke is nu nader de oorsprong der bijzondere theoretische antinomie? KANT, die wel als grondlegger van de antinomieënleer in de immanentiephilosóphie mag worden beschouwd, ziet, gelijk wij reeds vroeger uiteenzetten[1)], dezen oorsprong in een misbruik der theoretische, kosmologische rede-ideeën buiten alle ervaring om. De theoretische rede-idee is volgens hem niet anders dan een regulatief voor het verstandsgebruik, waardoor aan het verstand de normatieve eisch wordt gesteld, boven iedere ontdekte 'Bedingung' van een empirisch verschijnsel door te denken tot de nimmer in de ervaring gegeven totaliteit der 'Be-dingungen', welke laatste volgens KANT zelve absoluut, zelfgenoegzaam, 'unbedingt' is.

De rede-idee is, zoo beschouwd, niets anders dan de denkcategorie, bevrijd van de aan deze door de ervaring gesteld grenzen; zij is de 'bis zum Unbedingten erweiterte Kategorie'.

Slechts de 'categorieën', waarin de synthesis, welke zij bevatten, een *reeks* vormt, zouden zich tot zulk een 'uitbreiding in het absolute' leenen. En zoo komt KANT tot het besluit, dat er slechts vier kosmologische rede-ideeën zijn (naar de vier gezichtspunten van KANT's categorieëntafel). Deze rede-ideeën behooren theoretisch slechts zoo te worden gebruikt, dat ze het aan de (zinnelijke) ervaring gebonden verstand steeds weer aandrijven, bij de reeds gevonden bepalingen van een in die (zinnelijke) ervaring gegeven verschijnsel *nieuwe* bepalingen te zoeken, m.a.w. slechts zoo, dat zij aan de theoretische, steeds aan de ervaring gebonden, kennis een *oneindige taak* stellen. Slechts zóó mag bv. de idee van een *eerste* of *absolute* oorzaak der wereld worden gebruikt.

1) Zie Boek I blz. 328 vlg.

Wordt echter de idee gebruikt, om het verstand buiten alle (zinnelijke) ervaring om, op het absolute te betrekken - gelijk in de geheele rationalistische metaphysica vóór KANT - dan verwikkelt zich de rede noodwendig in een 'dialectischen schijn'. D.w.z. zij stelt leerstellingen op, welke in de (zinnelijke) ervaring evenmin bevestiging als weerlegging kunnen vinden. Het merkwaardige bij dezen 'dialectischen schijn' is nu, dat steeds zoowel de stelling (thesis) als haar tegendeel (anti-thesis) zich op zich zelve zonder tegenspraak laten denken, dat zij beide zich op even geldige apriorische rede-gronden kunnen beroepen, maar nochtans elkander diametraal weerspreken. Zoo ontstaan bij KANT de theoretische antinomieën, welker aantal volgens hem strikt beperkt is tot het aantal der kosmologische ideeën, t.w. een *viertal*, onderscheiden in *twee mathematische* antinomieën, welke betrekking hebben op de al of niet begrensdheid der wereld in tijd en ruimte en op de al of niet oneindige deelbaarheid der materie, en twee *dynamische* antinomieën, welke betrekking hebben op de al of niet mogelijkheid van een causaliteit door vrijheid in het wereldgebeuren en op het al of niet bestaan van de godheid als absolute oorzaak der wereld.

Deze Kantiaansche opvatting van wezen en oorsprong der theoretische antinomie is, gelijk wij in het tweede Deel van het eerste Boek zagen, geheel afhankelijk van de Kantiaansche dualistische wetsidee met haar isoleerende scheiding tusschen het rijk der (natuur-) ervaring en dat der boven-zinnelijke vrijheid.

Daar in dit dualisme, gelijk wij weten, de grond-antinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal schuilt, *en deze antinomie zich bij Kant kristalliseerde in de isoleerende scheiding tusschen de tot het phaenomenon begrensde verstandswetgeving en de op het boven-zinnelijk rijk der absolute ideeën (noumena) betrokken rede-wetgeving*, wordt begrijpelijk, hoe KANT den oorsprong der antinomie moet zien in *een uitwissching van de grenzen tusschen idee en verstandsbegrip*. De theoretische idee kan slechts in theoretisch-transcendentalen zin *heen-wijzen* naar den transcendenten wortel der tijdelijke werkelijkheid, welken KANT in het

humanistisch persoonlijkheidsideaal met zijn idee van den ‘homo noumenon’, den autarken rede-wetgever der zedelijke vrijheid, ziet. Zij mag echter niet, gelijk de metaphysica van het wetenschapsideaal vóór KANT wilde, zelve de pretentie voeren, ons den transcendenten (vermeend ‘absoluten’) wortel der tijdelijke werkelijkheid te ontdekken.

De oorsprong der bijzondere theoretische antinomieën in het licht onzer wetsidee.

Wie onze beschouwingen over de grondleggende beteekenis der wetsidee heeft begrepen, zal niet langer meer kunnen meenen, dat het Christelijk wijsgeerig denken zich in positieven zin bij deze Kantiaansche opvatting van wezen en oorsprong der antinomie kan aansluiten.

Maar dit behoeft ons geenszins te verhinderen, de elementen van waarheid te erkennen, welke in KANT's in hooge mate scherpzinnige antinomieënleer besloten liggen.

KANT's bestrijding van de speculatieve metaphysica in 't algemeen en van de speculatieve theologie in het bijzonder blijft in zooverre van fundamenteele waarde, dat hij heeft ingezien, hoe aan de theoretische antinomieën een zekere speculatieve grensoverschrijding van het theoretisch denken moet ten grondslag liggen. Met name zijn critiek op het speculatief gebruik van wat hij de causaliteitscategorie noemt, geeft in dit opzicht blijk van een inderdaad geniale intuitie.

In positieven zin genomen is echter deze antinomieënleer voor ons reeds onbruikbaar door het ervaringsbegrip en de idee van den transcendenten wortel der tijdelijke werkelijkheid, welke eraan ten grondslag liggen.

En juist KANT's *afsluiting* van de tijdelijke ervaringswerkelijkheid in hare zinnelijke en logische *functies*, met gelijktijdige verabsoluteering van de moreele zin-zijde tot transcendent *noumenon*, is een haard van innerlijke antinomieën.

Wij zullen in het vervolg zien, hoe het theoretisch denken de antinomie niet kan vermijden door de natuurwetenschappelijke

begrippen eenvoudig van de normatieve te *scheiden*, ja dat ook de handhaving van de modale zin-grenzen tusschen de wetskringen de antinomie niet kan afweren, zonder erkenning van den *kosmischen zin-samenhang* tusschen de wetskringen onderling.

Wij hebben het wezen der antinomie gevonden in een subjectieve afkeering van het theoretisch denken van de kosmische wetsorde, welke laatste de souvereiniteit in eigen kring in den tijdelijken zin-samenhang tusschen de wetskringen fundeert.

De bijzondere theoretische antinomie moet dus ontstaan door een subjectieve schending van de souvereiniteit in eigen kring van de niet-logische zin-zijden van den tijdelijken kosmos door het zijn innerlijke grenzen overschrijdend theoretisch denken, welke schending zelve voortspruit uit een omduiding van de kosmische continuiteit van den zin-samenhang der wetskringen, in een theoretische denk-continuiteit.

Voorzoover het theoretisch denken de daarbij ontstaande antinomieën tracht te ontgaan door een isoleerende scheiding tusschen bepaalde functie-complexen in den kosmos (‘natuur’ en ‘normatieve vrijheid’ bij KANT) worden de antinomieën inderdaad *niet* opgeheven. De verabsoluteerde, dualistisch van elkander gescheiden functiecomplexen moeten juist in deze isoleerende afsluiting elkander *wederkeerig opheffen* en *uitsluiten*. Ook KANT's transcendentale theoretische ideeënleer biedt in dezen geen wezenlijke uitkomst, juist, wijl zij in haar transcendentale wending zelve op een speculatief-metaphysisch substantiebegrip appelleert (de ‘homo noumenon’ als verabsoluteerde moreele functie), *dat als zoodanig geen wezenlijken zin-samenhang met de ‘natuur’-zijden der werkelijkheid gedoogt*.

En bij loochening van den (kosmischen) zin-samenhang komt men in KANT's gedachtengang niet tot de erkenning van een *souvereiniteit in eigen kring* der zin-zijden, doch veeleer tot de *gelijktijdige verabsoluteering van zin-zijden*, waarmede de antinomie noodzakelijk gegeven is.

In hoeverre bij het ontstaan der antinomieën de miskenning van den zin der modale theoretische ideeën een rol speelt, kan ons eerst later blijken, wanneer wij de verhouding van begrip en modale idee in het licht onzer eigen wetsidee hebben onderzocht, waarbij wij tot de ontdekking zullen komen, dat er evenveel klassen van theoretische ideeën van modale zin-bijzonderheid moeten worden aangenomen, als de tijdelijke werkelijkheid wetskringen vertoont.

In elk geval moet reeds thans duidelijk zijn, dat de mogelijkheid van theoretische antinomieën veel grooter is dan KANT in zijn *Dialektik der reinen Vernunft* aanneemt en dat de drie eerste van het viertal, dat KANT heeft geformuleerd en onderzocht, zich restloos laten verklaren uit de door ons aangegeven gronden, terwijl de vierde niet als *bijzondere* antinomie kan worden erkend, daar zij de idee van den oorsprong in de grondlegging aller wijsbegeerte zelve raakt en zich in KANT's wetsidee tot de bijzondere antinomie tusschen natuur-causaliteit en moraal laat herleiden.

Antinomieën ontstaan noodzakelijk bij de poging, de modale zin-grenzen tusschen getal en ruimte uit te wisschen door hetzij de actueele oneindigheid van de benaderende functies van het getal (het oneindig kleine of het oneindig groote) aan te nemen, hetzij de ruimte op te lossen in een punten-verzameling. Antinomieën ontstaan noodwendig bij de poging den modalen zin der beweging tot dien der originaire ruimte te herleiden of de materie (energie) op te lossen in een ruimtelijke punten-verzameling (de antinomieën van ZENO: de wedstrijd tusschen ACHILLES en de schildpad, de vliegende pijl; KANT's tweede antinomie van de samenstelling der materie). Antinomieën ontstaan noodwendig door den zin der energie zelve door den zin der ruimte bepaald te denken (de preciseering van KANT's eerste antinomie van de al of niet begrensdheid der ‘wereldruimte’). Antinomieën ontspringen noodwendig uit de poging het menschelijk handelen geheel in zijn physische zin-zijde af te sluiten (de antinomie tusschen mechanische causaliteit en de normatieve toerekening in de onderscheiden normatieve zinmodaliteiten; de preciseering van KANT's

derde antinomie). Antinomieën ontstaan noodwendig bij de poging den originairen ruimte-zin te herleiden tot de zinnelijke (psychische) gezichts- of tastruimte (de antinomieën, welke wij in het eerste Boek bij HUME's verpsychologiseering der mathesis onderzochten).[1)] Antinomieën ontstaan bij de uitwissching van de modale grenzen tusschen den psychischen gevoelszin en den analytischlogischen zin (vgl. weer HUME's verpsychologiseering van het logisch denken). Antinomieën bij verlogiseering van den modalen zin des rechts (vgl. de antinomieën van KELSEN's zgn. *reine Rechtslehre*, door mij geanalyseerd in mijn inaugureele oratie: *De Beteekenis der Wetsidee voor Rechtswetenschap en Rechtsphilosophie*, 1926).

Antinomieën bij theoretische doorbreking van de zin-grenzen tusschen den vergeldingszin des rechts en den liefdeszin der moraal etc. etc.

In het vierde Boek van dit werk zullen wij, bij de behandeling van de bijzondere theorie der wetskringen systematisch de antinomieën, welke uit de doorbreking der modale zin-grenzen ontstaan, onderzoeken. Doch ook reeds in de algemeene theorie der wetskringen zullen wij doorloopend de methode der antinomie hebben toe te passen.

Het is de kosmische wetsorde, welke op deze wijze de zin-souvereiniteit in eigen kring tegenover een haar miskennend theoretisch denken handhaaft, door het bij schending der modale zin-grenzen in innerlijke tegenstrijdigheden te verwikkelen, welke zich in *de logische zijde* der theorie als *logische* tegenstrijdigheden openbaren.

Iedere theoretische antinomie berust in dieper zin op een subjectieve wending van het theoretisch denken tegen de kosmische wetsorde, die ook de logische denkwetten fundeert. Daarom is de antinomie inderdaad het *tegen de kosmische wetsorde gekeerde* in het theoretisch denken.

Het kosmologisch principium exclusae antinomiae is niet identiek met het logisch beginsel der tegenspraak, doch is het fundament van dit laatste.

Het *principium exclusae antinomiae* is daarom geenszins *identiek*

1) Boek I Dl. II blz. 238 vlg.

met het logisch *principium contradictionis*, doch is veeleer het kosmologisch fundament van dit laatste.

Zoomin zonder kosmische wetsorde een logisch denken mogelijk ware, zoo min heeft het logisch principium contradictionis zin zonder het kosmologisch principium exclusae antinomiae, dat de souvereiniteit in eigen kring van de modale zin-zijden der werkelijkheid in den tijdelijken zin-samenhang handhaaft.

Hier ligt met name het principieel verschil tusschen onze antinomieënleer en de Kantiaansche. Want volgens KANT laten zich thesis en antithesis ieder voor zich zonder innerlijke tegenspraak denken. De antinomieën lossen zich dus bij hem op in bloot-logische tegenstrijdigheden, in een simpelen strijd van het subjectieve denken met het principium contradictionis, dat niet de gelijktijdige waarheid gedoogt van twee elkander weersprekende logische oordeelen. Uit deze verlogiseering der theoretische antinomie blijkt ten duidelijkste, hoe KANT het theoretisch denken van de kosmische wetsorde heeft pogen te emancipeeren. De waarheid is echter deze, dat de stelling i.z. de begrensdheid van de materie door de (originaire) ruimte of omgekeerd betreffende de begrensdheid van de originaire ruimte door de materie, de stelling betreffende de oneindige deelbaarheid der materie en betreffende de mechanistische gedetermineerdheid der menschelijke handelingen, zelve innerlijk *kosmologisch*-antinomisch zijn en dat het immanentie-standpunt zelve de oorsprong is van alle kosmologische antinomieën (‘kosmologisch’ hier uiteraard niet in den Kantiaanschen zin genomen, maar in den zin onzer al-zijdige grond-idee van den kosmos).

Eerst in het vervolg, bij de analyse van de modale zin-structuur der wetskringen kan ons blijken, hoe de immanentie-philosophie in die zin-structuur zelve een schijnbaar aanknoopingspunt kan vinden voor haar theoretische zin-verschuivingen, waaruit de bijzondere antinomieën geboren worden.

De antinomie woelt aan den wortel van het immanentiestandpunt zelve en wordt in laatste instantie veroorzaakt door de afvallige afwending van den zin van zijn waren Oorsprong en de ver-

meende emancipatie van het theoretisch denken uit de, zin-samenhang stichtende, kosmische orde.

De methode der antinomie tracht de gevolgen van dezen afval voor het theoretisch denken op overtuigende wijze in het licht te stellen en is daarom een koninklijke methode van immanente critiek, daar zij ieder wijsgeerig stelsel vanuit zijn eigen wetsidee, d.w.z. uit zijn diepst eigen vóór-onderstellingen zoekt door te denken, in de zichtbaar gemaakte antinomie dus den *oorsprong* der antinomie blootlegt.

De methode der antinomie mag, als methode van critiek op de immanentie-philosophie, dus niet slechts *transcendent* worden toegepast van uit het standpunt der Christelijke wetsidee, maar moet doordringen tot de wetsidee, welke aan het stelsel, waaruit men de antinomieën wil expliceeren, ten grondslag ligt.

Het analytisch criterium van den wetskring.

De methode der antinomie heeft echter niet slechts beteekenis voor de critiseering van stelsels, die in het immanentiestandpunt zijn geworteld. Ze moet veeleer ook als critische methode in ons eigen wijsgeerig denken worden gehandhaafd.

Op den grondslag van den religieus-wijsgeerigen grondnoemer postuleert deze methode analytische zuiverheid in de theoretische begripsvorming, en zij eischt daarmede ook een *analytisch criterium voor den wetskring*.

Dit analytisch criterium heeft slechts een onzelfstandige functie in de theorie der wetskringen; het weert onzuivere zin-analysen af en moet met name dienen tot afweer der methode, welke de modale zin-bijzonderheid der wetskringen meent te kunnen nivelleeren in begrippen van vermeende generieke zin-algemeenheid (de methode van het zoeken naar een genus proximum en de differentia specifica).

De analytische onzuiverheid van zulke pseudo-algemeen-begrippen moet worden aan het licht gebracht door de veelduidigheid dezer begrippen aan te toonen.

De concrete beteekenis van dit logisch criterium kan eerst

blijken, wanneer wij de methode tot analyse der functioneele zin-modaliteiten hebben leeren kennen.

De methode der antinomie krijgt een *heuristische* beteekenis wanneer theoretische twijfel ontstaat, of wij inderdaad in bepaalde zin-figuren met een onherleidbaren modalen grondzin, dan wel met een individualiteit binnen zulk een zin-modaliteit te doen hebben. Zoo zou bv. twijfel kunnen rijzen, of in de 'vergelding' inderdaad de modale grondzin van den juridischen wetskring is getroffen dan wel of de vergelding slechts een bijzondere openbaring van de bedoelde zin-modaliteit is.

In dit geval beproeve men de methode, den vergeldingszin tot een *eenduidig gekwalificeerden* anderen grondzin terug te brengen, waarbij het logisch criterium heeft te waken tegen invoering van in hun zin niet omlijnde algemeen-begrippen, zooals 'gelijkheid', (*τὸ ἴσον* bij ARISTOTELES), het 'suum cuique', 'dwangnorm', 'gemeenschapsnorm' etc. etc. Voert deze poging, den vergeldingszin tot een andere zin-modaliteit te herleiden, in de antinomie, dan is het negatief bewijs geleverd, dat de vergeldingszin inderdaad een onherleidbare zin-modaliteit is. Zoo valt bv. aan te toonen, dat de poging, den vergeldingszin op het psychisch rechtsgevoel, de economische aequivalentie, de schoone harmonie, of de moreele naastenliefde terug te voeren, zich in innerlijke antinomieën verwikkelt, die wij te zijner plaatse zullen expliceeren.

§ 6 - De kosmische tijdsorde in de volgorde der wetskringen. Substraatkringen en superstraatkringen.

De modale zin-structuur der wetskringen vertoont naar wets- en subjectszijde een toenemende verwikkeling al naar gelang van de volgorde, waarin de kringen in den tijdelijken zin-samenhang zijn gevoegd.

Het humanistisch wetenschapsideaal aanvaardt sinds DESCARTES een logisch continue orde in de wetenschappen, welke zich op het onderzoek van de zijden der werkelijkheid richten en deze orde wordt bepaald door de toenemende complicatie van eenzelfde denk-methode; in de terminologie van de Marburger-school der Neo-

Kantiaansche wijsbegeerte uitgedrukt, door het logisch ontspringen van nieuwe denk-categorieën.

Het probleem van een kosmische volgorde van in eigen zin souvereine wetskringen, die heel de tijdelijke werkelijkheid zoowel in haar vóór-logische zijden als in haar normatieve zin-zijden doorsnijden, is echter in de immanentiephilosophie nimmer opgeworpen en kon daar niet worden opgeworpen, omdat het zelf-genoegzaam verklaarde wijsgeerig denken de tijdelijke orde en zinsamenhang tusschen de wetskringen, met innerlijke noodzakelijkheid moet elimineeren.

Vandaar het rhapsodisch karakter van de immanentie-philosophie bij de behandeling van den samenhang tusschen de normatieve zin-zijden der werkelijkheid.

Is in onze wetsidee inderdaad de ware *ὑπόθεσις* voor het wijsgeerig denken gegeven, dan moet de idee van den kosmischen zin-samenhang in de kosmische orde inderdaad ook een idee zijn van de tijdelijke volgorde der wetskringen.

Dan rijst de kosmologische vraag naar de *plaats van iederen wetskring in den tijdelijken wereldsamenhang*, waarbij uiteraard bij ‘plaats’ niet te denken valt aan een *ruimtelijke* betrekking, maar veeleer aan een *kosmische tijdsverhouding*.

Waar wij iedere opvatting van de functioneele zin-modaliteit der wetskringen als ‘denk-categorie’ in den zin der criticistische immanentiephilosophie hebben verworpen, wordt het probleem van de zin-synthetische analyse van de functioneele zin-modaliteiten, het probleem van de analyse dezer modaliteiten *uit den vollen tijdelijken zin-samenhang*.

Iedere gedachte aan willekeurige begripsafgrenzing moet in 't licht onzer wetsidee worden afgewezen.

Dat het Christelijk wijsgeerig denken hierdoor inderdaad tegenover de geheele immanentiephilosophie zich op *een nieuwe methode voor de begripsvorming* ziet aangewezen, zal moeilijk kunnen worden bestreden.

Wanneer heeft de immanentie-philosophie ooit beproefd, den modalen grondzin van den juridischen wetskring te leeren kennen,

door dien zin uit den kosmischen zin-samenhang met alle vroegere kringen, ook die der zgn. natuur-zijden der werkelijkheid uit te lezen? Wanneer is zulks ooit in ernst beproefd met den modalen grondzin van den logischen, aesthetischen, historischen, moreelen, of pistischen wetskring?

Reeds de wijsgeerige vergelijkingsnoemer, welken de immanentiephilosophie hanteert, moest deze wijze van probleemstelling onmogelijk maken.

Men denke slechts aan den zin-verstorenden invloed welke het vorm-materieschema, de uiteenscheuring der volle tijdelijke werkelijkheid in een noumenon en een phaenomenon, 'sollen' en 'sein', of de vernaturaliseering der tijdelijke werkelijkheid op de begripsvorming moet oefenen.

Onze *ὑπόθεσις*, die wij eerst later aan den kosmischen zin-samenhang op haar juistheid kunnen onderzoeken, is dus deze: De zinzijden der werkelijkheid, welke in wetskringen zijn besloten, liggen niet willekeurig door elkander, doch zijn in de tijdsorde der kosmische wet, in een *kosmisch vroeger en later* samengevoegd en *deze orde moet uit de functioneele zin-structuur der wetskringen zelve worden uitgelezen*. Dat hier geen hypothese wordt aangenomen, waarvan de wijsbegeerte der wetsidee in gebreke blijft, rekenschap af te leggen, gelijk mij door J.P. VAN MULLEM[1] is tegengeworpen, maar dat veeleer het rekenschap geven van de 'plaats' van iederen wetskring in den wereldsamenhang, essentieel voor deze wijsbegeerte mag worden genoemd, moge uit het geheele vervolg onzer onderzoekingen blijken. Alleen bedenke men, dat het hier niet, gelijk de bedoelde schrijver meent, om een 'rangschikking der kensoorten' gaat, gelijk bij den Neo-Kantiaan GÖRLAND[2] maar veeleer om een opsporing der k o s m i s c h e f u n d e e r i n g s v e r h o u d i n g tusschen wetskringen naar hun modale zin-structuur in de kosmische tijdsorde.

1) *Analogon des Levens*. Annalen der critische phil. 2 (1932) blz. 131/2.
2) GÖRLAND, *Prologik* S. 347, waar deze schrijver betoogt, dat 'mit wachsender Deutlichkeit und Bündigkeit eine R e i h e n f o l g e unter spezifischen Wissenschaften sich herausgebildet hat, die allgemein sich nicht beliebig ändern lässt.'

De kosmisch vroegere wetskringen *fundeeren* alle kosmisch latere kringen in een on-omkeerbaren zin-samenhang.

Wij zullen deze kosmische tijdsverhouding voortaan zoo uitdrukken, dat wij de fundeerende wetskringen de *substraatkringen* der door hen gefundeerde zullen noemen, terwijl wij omgekeerd de gefundeerde kringen als de *superstraatkringen* der fundeerende kwalificeeren.

De beide grenskringen.

Er zullen dan twee grenskringen in den kosmischen samenhang moeten bestaan, waarvan de eerste geen substraatkringen en de laatste geen superstraatkringen meer bezit.

Bij de onderscheiding van substraatkringen en superstraatkringen volgen wij intusschen de kosmische tijdsorde slechts in een bepaalde richting (vanuit den eersten grenskring van onzen kosmos), die ons de *fundeeringsverhouding* in den samenhang der modale zin-structuur leert kennen.

Wij nemen voorshands aan, dat deze verhouding on-omkeerbaar is en zullen van de juistheid dezer hypothese later het bewijs leveren.

Onze kosmische tijdsidee mag echter de transcendentale richting op de den tijd transcendeerende zelfheid niet verliezen, willen wij haar voor af-val van de zin-volheid behoeden.

De Schriftuurlijke opvatting van de orde in de schepping.

De Schrift openbaart ons de scheppingsdaad Gods en in de mededeeling van deze, alle theoretisch denken te bovengaande, grondwaarheid richt zij zich niet primair tot bepaalde tijdelijke kennisfuncties van den mensch, doch tot *ons zelve* en zij gebruikt geen geleerde wetenschappelijke begrippen, maar in Goddelijke wijsheid richt zij zich tot het hart van den eenvoudige in de taal der naieve ervaring.

En daarbij prent zij ons twee dingen in: de mensch verschijnt *in den tijd eerst*, wanneer het geheele fundament voor de normatieve functies der tijdelijke werkelijkheid in de schepping gelegd is en

tegelijk: in den mensch vindt de geheele tijdelijke kosmos zijn religieuzen wortel, zijn creatuurlijke zin-volheid. ADAM's zonde-val is de zonde-val van heel de wereld, die in geen van haar tijdelijke functies onafhankelijk is van de religieuze grond-verhouding tusschen God en het menschengeslacht. De fundeeringsverhouding tusschen de tijdelijke wetskringen wordt door de Goddelijke openbaring niet genoemd, omdat die openbaring geen theoretische abstracties, maar de schepping der volle concrete werkelijkheid ons voor oogen voert. Maar de scheppingsidee blijft ons in ons wijsgeerig denken leiden, wanneer wij, in de theoretische kennis tot de modale zin-structuur der werkelijkheid pogen door te dringen.

Naar de tijdelijke fundeeringsverhouding in de kosmische wereldorde is de mensch er niet vóór de natuur-dingen. Maar bezien van uit den boven-tijdelijken creatuurlijken wortel der schepping heeft de tijdelijke kosmos in zijn fundeerende natuur-functies geen bestaan los van den mensch en is de mensch geschapen als heer der schepping.

De fundeerende en de transcendentale richting in de kosmische tijdsorde.

Maar dan moet het ook mogelijk zijn, de kosmische tijdsorde in de omgekeerde richting te vervolgen en den zin-samenhang der wetskringen vanuit den tweeden grenskring, dien wij als den kring van het geloof zullen leeren kennen, te benaderen.

Deze omgekeerde tijdsrichting kan aan de *fundeeringsorde* niets veranderen, doch zij heeft de richting op den religieuzen wortel van onzen kosmos, waaraan onze zelf-heid in hare transcendentie boven den kosmos *deel* heeft.

Door de idee der zin-totaliteit geleid, neemt ons wijsgeerig denken de ware transcendentale wending, wanneer wij erkennen, dat de modale zin-structuur der tijdelijke vroegere kringen eerst in de omgekeerde tijdsorde vanuit den tweeden grenskring van onzen kosmos, de richting op de religieuze zin-volheid bezit, welke aan alle tijdelijke zin-breking ten grondslag ligt.

Tusschen deze beide tijdsrichtingen, die wij voorloopig de *fun-*

deerende en de *transcendentale* zullen noemen, moet een strenge zin-correlatie bestaan, zal de idee der zin-totaliteit inderdaad in ons wijsgeerig denken gehandhaafd blijven.

Het is slechts de Schriftuurlijke-religieuze richting, waarin hier onze tijdsbeschouwing gaat. Maar tot theoretische kennis van de tijdsorde in de modale zin-structuur zijn wij nog niet gekomen. Wij hebben ons denken over den tijd nog slechts door de wetsidee in onderwerping aan de Goddelijke openbaring *gericht*, het de noodzakelijke *ὑπόθεσις* gegeven.

Eerst in de theoretische analyse van de modale zin-structuren kan blijken, welke wetenschappelijke waarde de voorloopige preciseering onzer kosmologische tijdsidee als een idee van de kosmische volgorde der wetskringen bezit.

Hoofdstuk II
De structuur der zin-modaliteiten

Inleiding

Ik begin ter inleiding van mijn volgende uiteenzettingen een vraag op te werpen, welke, voorzoover mij bekend, in de wijsbegeerte nog nimmer is gesteld, ofschoon zij fundamenteel moet worden genoemd voor de geheele opvatting van de structuur der tijdelijke zin-modaliteiten, fundamenteel tegelijk voor de geheele methode der wetenschappelijke begripsvorming. Ik stel daartoe, voorloopig opzettelijk zonder eenigen systematischen samenhang, verschillende wetenschappelijke uitdrukkingen naast elkander, die men zonder bedenking gebruikt, zonder zich nochtans rekenschap te geven van de modale zin-structuren, welke zij beteekenen.

Men spreekt van *logische beheersching*, van *de harmonie van een systeem*, van het *denk-economisch beginsel*, van een *logische ruimte*, van een *logische* en *zinnelijke menigvuldigheid*, van *beschavingsgebieden*, van het *geldingsgebied van rechtsnormen* en de *plaats van een rechtsfeit*, van *historische* en *juridische causaliteit*, van *schuld* in *moreelen* en *juridischen zin*, van een *denk-beweging*, van een *aesthetische soberheid*, van *taalkundige tempora*, van *schoonheids-, rechts-, logisch* en *moreel gevoel*, van *bewegingsruimte*, van *organen der rechtvorming*, van *economische, conjunctuur-bewegingen* etc. etc.

Ik stel thans de vraag: Welke zin-structuren worden in deze ongetwijfeld merkwaardige woord-verbindingen eigenlijk beteekend? Het woord ‘beheersching’ beteekent eigenlijk ‘heerschappij hebben’, ‘vormingsmacht hebben over’. Maar hoe heb ik een *logische* beheersching te verstaan? Een ruimtefiguur heeft een plaats in de ruimte. Maar hoe heb ik mij een ruimtelijke gelding van rechts-

normen te denken, die toch niet als ruimtefiguren in de ruimte kunnen bestaan? Is hier slechts sprake van een 'metaphoor', van een overdrachtelijke uitdrukkingswijze? Men zou hieraan een oogenblik kunnen denken, ware het niet, dat wij hier niet op zich zelf staande woord-verbindingen voor ons hebben, maar eigenlijk doorloopend, blijkens de verder genoemde voorbeelden, zulke merkwaardige woordverbindingen gebruiken, waarbij aangeduid wordt, dat de beteekende zin beheerscht wordt door een *qualificeerend moment*.

Systeem-harmonie heeft een geheel anderen modalen zin dan een *muzikale* harmonie; een *logische* menigvuldigheid heeft als zoodanig geen *arithmetischen* zin; een *logische denk*-ruimte of *denk*-dimensie is geheel anders gequalificeerd dan de zgn. *geometrische*, ruimte; de uitdrukking 'logisch *gevoel*' beteekent geen *logischen* zin; een *denk*-economie kan niet in *economischen zin* worden verstaan, evenmin als een *aesthetische* spaarzaamheid.

Aan een *willekeur* in het wetenschappelijk woordgebruik kan hier niet worden gedacht.

Het verschijnsel is in hooge mate frappeerend, in zoover de bedoelde woord-verbindingen een *doorloopenden* zin-samenhang tusschen de onderling meest uiteenloopende zin-zijden der tijdelijke werkelijkheid beteekenen.

De *denk-economie* moge niet in *economischen zin* te verstaan zijn, het is toch niet willekeurig, dat in deze woord-verbinding een eigenaardig zin-verband tusschen logischen en economischen zin wordt aangeduid. De *logische harmonie* moge niet in *aesthetischen* zin zijn te vatten, het is toch frappeerend, dat in deze woordverbinding een eigenaardig zinverband tusschen logischen en aesthetischen zin beteekend wordt.

En zoo moge de woord-verbinding *ruimte-gevoel* of *visueele* of *haptische ruimte* geen originairen ruimte-zin beteekenen, het kan niet toevallig of willekeurig zijn, dat hier een eigenaardig zinverband tusschen de psychische en ruimtelijke zijden der werkelijkheid wordt aangeduid.

Bovendien, het gaat hier tenslotte volstrekt niet alleen om de

taalkundige beteekenis. De *wetenschappelijke begripsvorming* vertoont eigenlijk een doorloopend beeld van het *noodzakelijk appèl* op den zin-samenhang van de onderling onherleidbare zin-zijden der werkelijkheid, zoodat van een modale zin-zijde der werkelijkheid geen wezenlijk begrip kan worden gewonnen, zonder appèl op dezen zin-samenhang.

Ik verstout mij hier echter tot de uitspraak, dat de heerschende methoden van begripsvorming niet in staat zijn wezenlijk rekenschap te geven van de modale zin-structuren, welke in complexe begrippen als juridische causaliteit, logisch gevoel, denk-ruimte, bewegingsruimte, logische harmonie, juridische schuld, geldingsgebied van rechtsnormen etc. etc. inderdaad gevat worden.

Kan het zijn, dat de *wetsidee*, welke aan het wijsgeerig denken ten grondslag ligt, hier in het geding is?

§ 1 - De kosmische tijdsorde in den structuur-samenhang van zin-kern, modale analogieën en anticipaties.

De wetsidee richt en leidt het wijsgeerig denken en geeft het de *ὑπόθεσις*, zonder welke het blind blijft omtasten in de kosmische werkelijkheid. Onze wetsidee postuleert de kosmische tijdsorde in de wetskringen.

Maar waar vindt het wijsgeerig denken *den toegang* tot die kosmische tijdorde, opdat wij tot wezenlijke *theoretische kennis* der fundeerende en transcendentale tijdsrichting komen? De kosmische tijd is immers vóór-onderstelde van het denken naar diens modaal-logische zin-bepaaldheid, en maakt het *eerst mogelijk*.

Het theoretisch denken moet af-zien van de kosmische continuiteit in den tijdelijken zin-samenhang om in de modale zinstructuur van den ter kenniswerving opgegeven wetskring zijn 'Gegenstand' te kunnen vinden. Nergens anders dan in de structuur der zin-modaliteiten zelve kan dus het theoretisch denken den begripstoegang tot de kosmische tijdsorde hebben. Al kan de kosmische tijd nimmer zelve in een theoretisch begrip worden gevat, al blijft hij immer *ὑπόθεσις* van alle theoretisch denken. de volgorde der wetskringen, welke in den tijd is gefundeerd, kan

theoretisch slechts door analyse van de functioneele zin-structuur der wetskringen worden vastgesteld, ook al is het theoretisch denken daarbij nimmer onafhankelijk van de wetsidee, waarin wij de richting van ons wijsgeerig denken bepalen.

Het is de functioneele zin-modaliteit van den wetskring, die in het zin-onderscheidend en -verbindend begrip kan worden gevat. Bij analyse van deze zin-modaliteit moet de volgorde der wetskringen, zij 't al in de *discontinue* fixeering door het logisch denken aan het licht treden.

Iedere wetskring is immers, in het licht onzer wetsidee, naar zijn functioneelen grondzin niet anders dan een tijdelijke modale zinbreking van de religieuze zin-volheid en is, als *zin-functie*, in eigen zin-structuur de *uitdrukking* van heel den tijdelijke zin-samenhang.

Welnu, dan moet ook de tijdelijke volgorde der wetskringen in iedere functioneele zin-modaliteit haar uitdrukking vinden. Het geldt hier de *souvereiniteit in eigen kring van den wetskring in den tijdelijken zin-samenhang* recht te laten wedervaren.

Onze wetsidee geeft hier het wijsgeerig denken zelve de hypothese, welke nu haar juistheid aan de analyse der modale zinstructuren der tijdelijke werkelijkheid zal hebben te bewijzen.

Zin-kern, modale analogieën (retrocipaties) en anticipaties.

De souvereiniteit in eigen kring van den wetskring in zijn modale zin-bijzonderheid kan zich in den tijdelijken zin-samenhang alleen dan handhaven, wanneer de functioneele grondzin van den wetskring de volgende structuur vertoont: Er moet een *zin-kern* in aanwezig zijn, die de souvereiniteit in eigen kring van heel de zin-modaliteit waarborgt en om deze zin-kern moeten *modale zin-momenten* gelegerd zijn, die eensdeels *terugwijzen* naar de zin-modaliteiten van alle *vroegere* wetskringen en anderdeels *vooruitwijzen* naar de zin-modaliteiten van alle *latere* kringen.

Geven wij deze structuur weer in de mathematische figuur van een in twee gelijke helften verdeelden cirkel, dan kunnen wij de *zin-kern* ons in het middelpunt van den cirkel voorstellen; de stralen, die uit dit middelpunt in de linker cirkelhelft worden

getrokken, zijn dan die modale zin-momenten, welke het zinverband met de kosmisch *vroegere*, de stralen, die uit het middelpunt in de rechter cirkelhelft worden getrokken zijn dan die modale zin-momenten, welke het verband met de kosmisch *latere* wetskringen handhaven.

Wij zullen de terugwijzende modale zin-momenten voortaan de modale *analogieën* of *retrocipaties*, de vooruitwijzende modale zin-momenten de *anticipaties* van de modale zin-structuur noemen.

Modale retrocipaties (analogieën) en anticipaties blijven door de zin-kern van den wetskring bepaald.

Beide, zoowel de analogische (retrocipeerende) als de anticipeerende zin-momenten, blijven daarbij door de modale zin-kern gequalificeerd. Zij nemen niet de zin-modaliteit aan van den substraatresp. superstraatkring, waarnaar zij terugwijzen, resp. waarheen zij vooruitwijzen.

Waar nu de modale zin-structuur van den wetskring, gelijk wij uit onze *Prolegomena* (Boek I Dl. I) weten, een onverbrekelijke correlatie van wets- en subjectszijde aanwijst, moet die structuur in zin-kern, analogieën (retrocipaties) en anticipaties zich zoowel aan *de wets*-, als aan de *subjectszijde* vertoonen.

De architectonische differentiatie in de modale zinstructuur der wetskringen.

Is onze idee van de volgorde der wetskringen juist, dan zal in de modale zin-structuur der onderscheiden wetskringen een *architectonische differentiatie* zijn op te merken, in zooverre nl. het aantal analogieën kleiner, daarentegen het aantal anticipaties grooter wordt, al naar gelang de wetskring in de kosmische tijdsorde een grooter aantal wetskringen *fundeert*, al naar gelang m.a.w. zijn positie in de kosmische tijdsorde een *vroegere* is.

En zoo komen wij opnieuw in dezen gedachtengang tot de aanvaarding van twee grenskringen, waarvan de eerste geen retrocipeerende, de laatste geen anticipeerende zin-momenten meer in zijn modale zin-structuur bezit.

De strekking dezer hypothese kunnen wij voorshands nog niet

in haar volle draagwijdte doorzien. Deze zal ons eerst in ons verder onderzoek duidelijk worden.

Het ontbreken van retrocipeerende zin-momenten in den eersten grenskring kan echter nimmer grond zijn voor een verabsoluteering van zijn, den modalen zin van alle andere wetskringen fundeerende, zin-structuur.

De analogie-looze structuur van deze zin-modaliteit is toch niet 'un-bedingt', niet alleen door zich zelve bepaald. Immers alle wetskringen zijn in den kosmischen tijd gefundeerd en door de daarin heerschende tijdelijke wereldorde (de kosmische wetsorde) bepaald en begrensd.

De wetskringen onderling be-palen elkander niet, doch staan slechts in fundeeringsverhouding tot elkander.

Uit het bovenstaande vloeit nu echter voort, dat wij van meerdere of mindere verwikkeldheid in de modale zin-structuur der wetskringen slechts in betrekking tot de fundeeringsverhouding en daarmede in betrekking tot de analogische bouw van die zinstructuur kunnen spreken.

Immers, naar mate het aantal analogieën (retrocipaties) in de modale zin-structuur afneemt, neemt het aantal anticipeerende zin-momenten toe en omgekeerd, naarmate het aantal anticipeerende kleiner wordt, vermeerdert het aantal analogieën.

> O p m e r k i n g : Men zal in dit verband wellicht opmerken, dat wij bij de analyse der modale zin-structuur voortdurend met quantitatief gefundeerde begrippen werken, ja zelfs ruimtelijke analogieën te hulp roepen. De dialectische wijsbegeerte, die voor het wijsgeerig denken een zgn. geesteswetenschappelijke methode opeischt, zal hier het bewijs vinden, dat de theorie der wetskringen in de objectiveerende, zakelijke denkhouding van het niet tot transcendentale zelf-bezinning komende vakwetenschappelijk denken terugvalt. De ongegrondheid van zulk een mogelijke tegenwerping kan eerst in het vervolg onzer onderzoekingen blijken. In het tegenwoordig verband merken wij slechts op, dat wij in de theorie der wetskringen ons met theoretische *zin-analyse* bezig houden, en wij stellen hier voorloopig vast, dat het niet mogelijk blijkt de modale zin-structuur logisch te analyseeren zonder dat in onze desbetreffende zin-synthetische begrippen getals- en ruimte-analogieën vervat zijn. Zulks

wijst op een fundeering van den logischen wetskring door getals- en ruimtekring. Overigens levert onze wetsidee afdoende waarborg, dat het wijsgeerig denken de richting op de *zelf-heid* ook bij deze theoretische analysen niet verliezen kan.

De waarde der modale zin-analyse in het opsporen van de originaire modale zin-kernen.

De waarde van de modale zin-analyse, waarin de *structuur* der zin-modaliteiten onthuld wordt, ligt in de eerste plaats hierin, dat zij dwingt tot een opsporing van de *originaire modale zin-kernen*, welke in hun analytische abstractie aan het zin-synthetisch begrip zijn eigenlijke zin-*bepaaldheid* geven. Wie de verwarrende veelduidigheid ervaren heeft van de heerschende begripsvorming, waarin de begripsmomenten alleen door een *in haar modalen zin ongequalificeerde denk-relatie* tot eenheid verbonden worden, zal deze waarde der modale zin-analyse onmiddellijk moeten toegeven. Wij zullen later uitvoerig bij deze ongequalificeerde 'algemeenbegrippen' stilstaan. *Het geheele logicisme steunt in wezen op de omduiding van analogische of anticipeerende momenten van den analytischen zin in originaire modale zin-kernen*. Zoo rust het logicistisch begrip van getal, van continuiteit, van dimensie, van beweging, van 'beteekenis', van 'recht' etc. etc. geheel op deze principieele modale zin-verschuivingen. De bijzondere theorie der wetskringen moet beginnen met een pijnlijk nauwkeurige analyse der modale zin-kernen en de aanwijzing van het *niet-originaire* karakter der analogieën en der anticipaties.

Dit is een nog onontgonnen veld van onderzoek, waarin de wijsbegeerte der wetsidee voor de geheele theorie der wetenschappelijke begripsvorming pioniersarbeid heeft te verrichten. En daarbij heeft deze wijsbegeerte het voordeel zich vrij te kunnen maken van de voor-oordeelen der immanentie-philosophie, welke aan de bedoelde zin-analyse in den weg staan.

Slechts bij wijze van voorbeeld moge ik hier wijzen op het dilemma, waarin het moderne mathematisch denken zich bevindt ten aanzien van de opvatting der *ruimte*.

Sinds KANT's transcendentaal-psychologische opvatting van de

originaire ruimte als ‘aanschouwingsvorm’ door de ontdekking der niet-Euclidische geometrieën in de vorige eeuw, onhoudbaar was gebleken, scheen aan de mathesis niets anders te resten, dan den originairen modalen ruimtezin, 't zij op logistische wijze uit het analytisch denken zelve te laten ontspringen, 't zij, op intuitionistische wijze, uit de quantitatieve ‘tijdsintuitie’ te laten voorkomen. Het gevolg was, dat in de moderne mathesis schier over de geheele linie de grenzen tusschen de apriorische arithmetica en geometrie zijn opgeheven (waarvan echter principieele antinomieën het gevolg waren), terwijl de logistische richting beide in een vermeend zuivere logica (analytica) laat opgaan. Gelijk de ‘logistiek’ met een zekere minachting spreekt over de ‘verouderde’ opvatting, welke de arithmetica aan het onderzoek der ‘quantitatieve verhoudingen’ meende te moeten binden (RUSSELL).

Het bovengenoemd dilemma is in de philosophie der wetsidee voorgoed overwonnen, omdat zij in de ruimte niet langer een ongequalificeerden ‘vorm’ van onze psychische bewustzijnsinhouden ziet en evenmin meer zin-vol kan spreken van een ‘logischen oorsprong’ van de begrippen getal, ruimte, dimensionaliteit en continuiteit, maar veeleer de vraag opwerpt naar de originaire modale zin-kern der ruimte in den kosmischen zin-samenhang der wetskringen.

Daardoor wordt ook het verwarrend ongequalificeerd begrip der zgn. ‘empirische ruimte’ onbruikbaar.

§ 2 - Voorloopige analyse van de drie eerste modale zin-structuren.

A - *Summiere analyse van den originairen zin van het getal*.

Ofschoon de systematische analyse van de functioneele zinstructuur der wetskringen eerst in het later volgende vierde Boek van dit werk bij de behandeling van de *bijzondere theorie der wetskringen* aan de orde komt, willen wij reeds thans onze conceptie in zake de structuur der zin-modaliteiten op eenige dezer modaliteiten beproeven.

De originaire zin-kern van het getal en de getalsanalogie in de logische zin-modaliteit.

De modale zin van het getal, welke den eersten grenskring van onzen kosmos qualificeert, heeft tot *kern:* de *discrete quantiteit*. KANT heeft deze zin-kern tot een *transcendentaal-logische* categorie gedenatureerd, ofschoon hij het getal zelve eerst uit de zgn. schematiseering dezer categorie in den tijd (als vorm der zinnelijke aanschouwing) laat ontspringen.

De opvatting echter, dat de arithmetica slechts een bijzonder gebied der logica vormt, is, sinds het humanistisch wetenschapsideaal de idee der *mathesis universalis* ontwikkelde, inderdaad overheerschend. De *logistiek* meent alle voorwaarden voor een zuivere analytische afleiding van het getalsbegrip in de *algemeene logica der relaties* te bezitten, welke wel het eerst door de Stoa tegenover de Aristotelische subsumtie-logica als grondleggend werd erkend.

Nu heeft de logische zin-modaliteit het *analytische* tot onherleidbare zin-kern. In de structuur dezer zin-modaliteit is inderdaad een getals-analogie aan te wijzen, welke echter haar *zin-bepaaldheid* eerst in de *logische zin-kern* zelve bezit. Deze getals-analogie is de *logische eenheid in de menigvuldigheid*, welke aan ieder begrip naar zijn logische zijde inhaerent is. Ieder begrip is, naar deze zijde gezien, een *σύνθεσις νοημάτων*, de logische verbinding tot een idente eenheid van onderscheiden logische momenten onder de analytische denknormen der identiteit en der tegenspraak.

De logische menigvuldigheid blijft dus als *getals-analogie* door de logische zin-kern: het *analytische*, gequalificeerd. Maar zij wijst onafwijsbaar terug naar de originaire zin-kern van het getal zelve in het zin-verband van den kosmischen tijd.

Verhouding van getal en logische menigvuldigheid.

De logische eenheid en menigvuldigheid is noodwendig in den getalszin gefundeerd enniet omgekeerd.[1)]

1) Dit wordt, ongewild, toegegeven door A. RIEHL (ofschoon hij althans in het *abstracte* getal met KANT een apriorisch schema van de 'denkcategorie der quantiteit' ziet), waar hij schrijft (*Der Phil. Kritizismus*, 2e Aufl., 1925 II S. 15): 'Durch alle Verschiedenheiten der Vorstellungen hindurch, über alle Unterbrechungen des empirischen Selbstbewusztseins hinweg erhält sich das eine: Ich denke, als *numerisch* mit sich identisch'. Alzoo, zelfs KANT's begrip der transcendentaal-logische eenheid der apperceptie, dat immers ook aan den 'denkvorm der quantiteit' ten grondslag zou liggen, blijkt niet los van den getalszin te vatten, terwijl toch anderzijds het getal 'eine Schöpfung unseres Geistes' wordt genoemd! (t.a.p. S. 96).

De logische kenmerken, welke in de eenheid van het begrip worden samengevat, kunnen geen *logische* menigvuldigheid zijn, wanneer zij niet hun *aantal* hebben. Dat men deze kosmische tijdsorde tusschen getal en logische menigvuldigheid uit het oog verloor, laat zich bij sommigen verklaren uit de terugvoering van het getal op de subjectieve *telling* als menschelijke handeling. De telling is uiteraard niet mogelijk zonder analytische onderscheiding. Maar is het getal naar zijn originairen zin dan een product der telling? Deze onderstelling kon niet juist zijn, daar iedere telling een althans vóór-theoretisch besef van den zin van het getal en zijn innerlijke wetmatigheid vooronderstelt.

Bovendien, de *logische* menigvuldigheid is modaal *analytisch* gequalificeerd. De 'menigvuldigheid' is in den modalen zin van het analytische in elk geval een onzelfstandig *zin-moment*, dat zijn qualificatie eischt door de modale *zin-kern*. Nu weten wij, dat een modaal zin-moment, dat niet zelve het qualificeerende karakter van een *kern* heeft, nimmer originair kan zijn, maar steeds op een buiten den betrokken modalen zin gelegen originaire zin-kern terug- of vooruitwijst.

Dat in de *logische menigvuldigheid* inderdaad een *gefundeerde retrocipatie* en *niet* een *anticipatie* schuilt, blijkt hieruit, dat de *analytische zin-kern* steeds een menigvuldigheid vóór-onderstelt, welke modaal-logisch in de *analytische* menigvuldigheid haar analogie vindt.

In het vóór-theoretisch, naieve begrip is de menigvuldigheid, waarop de analytische onderscheiding primair appelleert, van *zinnelijk-psychische* geaardheid. Maar ook deze *zinnelijke menig-*

vuldigheid kan als *menigvuldigheid* niet originair zijn, doch moet terugwijzen op een originaire menigvuldigheid in den zin der discrete quantiteit. Trouwens ook het dier, dat tot een logisch begrip van het getal niet kan komen, heeft toch wel degelijk een zinnelijke gewaarwording der menigvuldigheid, welke laatste dus in geen geval van analytisch karakter kan zijn.

En tenslotte kan op de poging aan de bloot-*logische* menigvuldigheid originairen *getals*zin onder te schuiven, de *methode der antinomie* worden toegepast, om aan te toonen, dat zulk een poging zich noodzakelijk in innerlijke tegenspraak moet verstrikken.

2 + 2 = 4 in den (theoretisch omvatten) *originairen zin van het getal*.

Maar wie deze optelling in de lijn der logistiek uit het analytisch denken alleen zou pogen te deduceeren met behulp van het klassebegrip[1)], en dus niet bloot zich in een circulus vitiosus verwikkelt, door het gemis aan inzicht, dat de *omvang* van een klassebegrip het getal reeds onderstelt, maar *bewust* de modale zin-grenzen tusschen getal en logische analyse poogt uit te wisschen, moet zich ten aanzien van de tijdsorde der getallen in de reeks, in aperte antinomieën verstrikken. Het + teeken is inderdaad het taalsymbool, dat de tijdsorde *in den originair-quantitatieven zin van het getal* beteekent. In de successieve voortschrijding der telling onderstelt de nieuwe toevoeging van getallen in de + richting een grootere plaatswaarde in de reeks. De eerste twee eenheden zijn in dezen zin inderdaad quantitatief vroeger dan de twee volgende, daaraan toegevoegde, wijl hare plaatswaarde kleiner is. De derde toegevoegde eenheid heeft de plaatswaarde 3, de vierde de plaatswaarde 4.

Wanneer men echter het + teeken niet in originair quantitatieven, maar in wezenlijk *analytischen* zin zou mogen interpreteeren, dan zou het oordeel 2 + 2 = 4 persé in strijd zijn met het principium

1) Vgl. bv. B. RUSSELL *The Principles of Mathematics* Vol. I (1903) p. 119: 'The chief point to be observed is, that logical addition of classes is the fundamental notion, while the arithmetical addition of numbers is wholly subsequent'. De afleiding van het getal uit het klassebegrip is het eerst door FREGE beproefd.

contradictionis. Want hoe men de zaak ook keert of wendt, uit een bloot logische vereeniging van twee getallen kan nimmer een nieuw getal ontspringen. Dit is reeds met alle gewenschte scherpte door KANT ingezien.[1)]

Wanneer nu de logistiek deze antinomie zoekt te ontgaan door niet op de *getallen* zelve, maar op *klassen* de operatie eener 'logische optelling' uit te voeren, dan is zulks inderdaad een vicieuze cirkel.

Getal en klassebegrip. Russell.

RUSSELL, met WHITEHEAD wel een der philosophisch meest geschoolde mathematici dezer richting, geeft toe, dat de logische optelling van 1 en 1 volgens de beginselen der symbolische logica altijd weer 1 tot resultaat zou hebben. Daarom geeft hij de volgende definitie: '1 + 1 is the number of a class *w* which is the logical sum of two classes *u* and *v* which have no common term and have each only one term'.[2)]

Ofschoon wij onze principieele critiek op de logistiek moeten uitstellen tot de systematische analyse van den modalen getalszin in het vierde Boek, kan toch reeds in het tegenwoordig verband duidelijk zijn, dat de antinomie, welke RUSSELL door de invoering van het klasse-begrip tracht te ontgaan, in den vicieuzen cirkel van zijn definitie weer terugkeert. RUSSELL tracht het getalsbegrip uit den omvang van het klassebegrip af te leiden, maar heeft reeds voor de simpele onderscheiding der klassen het getal in zijn oorspronkelijk quantitatieven zin noodig.[3)]

M.a.w. RUSSELL's definitie van de som 1 + 1 blijft met de innerlijke antinomie belast, welke hij zelve heeft toegegeven ten aanzien van de poging, het getal 2 uit een 'logische optelling' van 1 en 1 af te leiden.

1) *Kr. der reinen Vernunft. Einleitung* V S. 45 (GROSZHERZ. W.E. Ausg.).
2) *Principles*, p. 119.
3) In dezen zin ook CASSIRER *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1923) S. 66, die RUSSELL's verweer tegen dit argument terecht afwijst.

B - *Summiere analyse van den originairen modalen zin der ruimte in zijn samenhang met den zin van het getal*.

In de structuur van den originairen modalen zin van het getal treffen wij geen enkele retrocipatie aan. De *originaire* quantiteit is analogie-loos.

Alle andere wetskringen zijn naar hun modale zin-structuur in den getalskring gefundeerd en daarin erkennen wij den getalskring als eersten grenskring van onzen kosmos.

Reeds de ruimtelijke wetskring is naar zijn zin-modaliteit zonder den getalskring als substraatkring onbestaanbaar.

Wij willen zulks voorloopig aantoonen in een summiere analyse van de modale zin-structuur der ruimte naar *kern* en *retrocipaties*.

De modale zin-kern der ruimte. Dimensionaliteit en ruimtelijke grootte als getals-analogieën in den modalen zin der ruimte.

De originaire zin-kern der ruimte is slechts als *continue uitgebreidheid* te vatten, waarbij wij reeds hier moeten waarschuwen tegen de vereenzelving van deze originaire zin-kern met de modaalapriorische psychische aanschouwingsruimte.

Maar de continue uitgebreidheid kan slechts in haar *dimensionaliteit* den nog niet anticipeerenden modalen zin der ruimte geven. De modale ruimte-zin in zijn nog niet anticipeerende structuur is dus de *dimensionale continue uitgebreidheid*. De dimensionaliteit zelve is echter een modaal ruimtelijk zin-moment (naar de wetszijde), dat zonder samenhang met den *getalszin* niet kan bestaan. De ruimte moge twee-, drie- of meer-dimensionaal zijn, zij appelleert steeds op den haar fundeerenden getalszin. Naar de modale subjectszijde van den ruimte-kring heeft de ruimte-figuur noodwendig haar getals-analogie in de *ruimtelijke grootte*. Deze retrocipatie in den zin der ruimte, welke met het *ruimtelijk punt* ten nauwste samenhangt, zullen wij bij de behandeling der modale subject-objectrelatie nader analyseeren, daar zij juist uit dit gezichtspunt hoogst belangwekkend is. Reeds hier kunnen wij echter vaststellen, dat de *grootte* in den zin der ruimte slechts een *gefundeerde getals-analogie* kan zijn.

Het zgn. transfiniete getal en de antinomieën der actueele oneindigheid.

Iedere poging het continuiteitsmoment originair in den modalen zin van het getal te vatten, *voert onontwijkbaar in de antinomie*, daar deze poging neerkomt op de aanvaarding van de *subjectief actueele of voltooide oneindigheid* van een reeks, welke door CANTOR, den grondlegger van de leer der zgn. 'transfiniete getallen', als transfinietheid of 'eigenlijke oneindigheid' is aangeduid.[1)]

Deze antinomie moet zich zoowel openbaren bij de aanvaarding van het transfiniete in de ordeningen van het oneindig groote, als bij aanvaarding van deze actueele oneindigheid in de ordeningen van het oneindig kleine, een gebied, waartoe de beroemde mathematicus VERONESE CANTOR's leer van het transfiniete getal heeft uitgebreid, met de bedoeling een vaste basis voor de infinitesimaalanalyse in haren ganschen omvang te verkrijgen.

En de antinomie schuilt, nog geheel afgescheiden van het antinomisch karakter van verschillende theorema's, welke men voor de 'transfiniete getalsklassen' meende te kunnen opstellen, in het grondbegrip der voltooide oneindigheid zelve.

De op ruimte en beweging anticipeerende functies in den modalen zin van het getal.

In de eindelooze reeksen, welke door de 'irrationeele' en differentiale getalsfuncties gevormd worden, openbaart de modale zin van het getal zich in onmiskenbaar *anticipeerende*, den *originairen modalen zin* van *ruimte*, resp. *beweging, in den zin der discrete quantiteit benaderende* structuur. De totaliteit der in deze benaderingsreeksen fungeerende discrete getalswaarden kan in de anticipeerende tijdsrichting van den getalszin nimmer subjectief actueel gegeven zijn. Het getal kan ook in zijn anticipeerende functies de continuiteit der ruimte en de variabiliteit der beweging slechts *benaderen*, maar nimmer *bereiken*.

De bedoelde zin-functies van het getal zijn niet zelve als actueele

1) G. CANTOR, *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeilslehre, ein mathemalisch-philosophischer Versuch in der Lehre des Unendlichen* (1883).

subjectieve getallen te vatten, doch slechts als gecompliceerde wetmatige relaties tusschen *natuurlijke* geheele getallen, evenals trouwens de zgn. gebroken en negatieve getallen.

In dezen zin onderschrijf ik de uitspraak van den intuitionistischen mathematicus WEYL: 'die Mathematik ist ganz und gar, sogar den logischen Formen nach, in denen sie sich bewegt, abhängig vom Wesen der natürlichen Zahl.'[1)]

Intusschen mogen de anticipeerende, benaderende getalsfuncties niet worden gequalificeerd als willekeurige menschelijke schepping, gelijk de intuitionistische mathematicus KRONECKER meende.[2)] Zij zijn streng in den modalen zin van het getal en den tijdelijk kosmischen zin-samenhang gefundeerd.

Slechts de interpretatie dezer zin-functies als actueele getallen is menschenwerk, maar menschenwerk, dat de modale zin-structuur van den arithmetischen wetskring *misduidt*.

Getal en continuiteit. Dedekind's snedetheorie van het zgn. irrationeele getal.

De invoering van het continuiteitsmoment in het getalsbegrip anders dan als een *anticipeerend, benaderend* zin-moment, is primair te zien als een poging, door middel van de reeds door LEIBNIZ geformuleerde wet van de continuiteit der logische denkbeweging, de modale zin-grenzen tusschen getal, ruimte, beweging en analyse uit te wisschen en de continuiteit in haar originairen ruimtezin te rationaliseeren.

Zulks was reeds het geval in de bekende poging van den mathematicus DEDEKIND tot rationaliseering van het zgn. 'irrationeele getal', welke poging den stoot heeft gegeven aan de nog veel radicaler pogingen van WEIERSTRASZ, CANTOR, PASCH en VERONESE in dezelfde richting.

DEDEKIND wilde de continuiteit van de reeks niet als een anti-

1) WEYL: *üer die neue Grundlagenkrise in der Mathemaik* in Mathem. Zeitschrift. 10 (1921) S. 70.

2) 'Die ganzen Zahlen hat der liebe Gott gemacht, alles andere ist Menschenwerk', aangeh. bij A. FRAENKEL *Einleitung in die Mengenlehre* 2e Aufl. 1923) S. 172.

cipatie van den getalszin op den modalen zin der ruimte vatten, waardoor de onzelfgenoegzaamheid van den getalszin in de anticipeerende tijdsrichting zou zijn erkend, maar hij wilde veeleer in het getalsbegrip de continuiteit als een originair, uit den getalszin zelve te ontwikkelen, moment door een strenge definitie invoeren.

Zoo werd de 'irrationeele' getalsfunctie, die inderdaad nimmer naar het zgn. Archimedisch principe in eindige getalswaarden aftelbaar is, gedefinieerd als 'snede' in het systeem der rationeele getallen. Hoe heeft echter DEDEKIND deze definitie inderdaad gewonnen? Door een betrekking van alle getalswaarden van het systeem op ruimtepunten en de verlogiseering der ruimtepunten tot zuivere *denk-punten*, welke het logisch denken in de continuiteit zijner denkbeweging weder opheft. Daarbij is uitgegaan van het postulaat, dat aan iedere 'snede' van het rationeele systeem één en slechts één bepaalde getalswaarde beantwoordt, door welks invoeging telkens een leemte in het systeem wordt aangevuld, zoodat, wanneer men zich *denkt*, dat op deze wijze *alle* leemten gesloten zijn, het geheele getallensysteem leemteloos, d.i. *continu* wordt.[1)] De modale zin-grens, welke de ruimte-continuiteit aan het logisch denken stelt, schijnt daarmede te zijn doorbroken.

Bij dit alles nam DEDEKIND althans nog zijn *uitgang* in het rationeele getal en het Archimedisch principe.

Algeheele theoretische uitwissching van den modalen getalszin in de prijsgave van het eindig getal als basis voor de infinitesimale functies. De modale zin-verschuivingen in de logicistische opvatting.

Daarentegen braken WEIERSTRASZ, CANTOR, PASCH en VERONESE totaliter met de erkenning van de discrete quantiteit als modalen zin van het getal. Zij beschouwden van meetaf de convergente eindelooze reeks (bij CANTOR: de *fundamenteele reeks*) als een niet eerst uit het rationeele getal door een 'snede-theorie' te winnen, maar veeleer als een oorspronkelijk door het arithmetisch denken

1) Zie DEDEKIND's boek *Stetigkeit und irrationale Zahlen* (2e Aufl. 1892) S. 9 ff.

alleen volkomen bepaald arithmetisch begrip. PASCH voert voor het 'irrationeele getal' den zeer typeerenden term 'Zahlstrecke' in, waardoor is uitgedrukt, dat de continuiteit reeds aanstonds in het getalsbegrip is opgenomen.

En het was de Marburger school onder de Neo-Kantianen, die aan de verhouding van deze geheele rationalistische, de modale zingrenzen van het getal uitwisschende, ontwikkeling der arithmetica tot het humanistisch wetenschapsideaal de praegnante uitdrukking heeft gegeven. 'Es ist zuletzt nichts als das logische Grundverhältnis der D e n k k o n t i n u i t ä t zur Diskretion der sondernden Setzung im Denken, was in dem Verhältnis der Zahl als Kontinuum zu den Zahldiskretionen seinen bestimmten wissenschaftlich entwickelbaren Ausdruck sucht und findet', schrijft NATORP, een der leidende denkers dezer richting.[1)]

Wat ons in deze uitspraak vooral treft is de restlooze verlogiseering van den getals- en ruimtezin door een geheel systeem van modale zin-verschuivingen, waardoor men den originairen getalsen ruimtezin in een logisch scheppingsproces meent te kunnen laten ontspringen uit de logische denk-beweging. M.a.w. de originaire zin-kernen van getal en ruimte worden eerst omgeduid in de getalsen ruimte-analogieën in logischen zin (logische menigvuldigheid, logische continuiteit) en als eenmaal deze zin-verschuiving is volbracht, kan uiteraard het principe der denk-continuiteit over alle modale zin-grenzen worden doorgevoerd. Dan kan de zin van het getal uiteraard ook niet langer in de eindige, discrete quantiteit worden gevonden.

Het gaat dan om zijn *logischen oorsprong* uit het scheppend denken en die oorsprong ligt niet in de discrete eindige eenheid, maar veeleer in de 'qualitatieve alheid' van het oneindige.[2)]

Het rationalistisch wetsbegrip in de arithmetica.

Aan deze geheele tendenz van het humanistisch wetenschaps-

1) *Die logischen Grundlagen der exaklen Wissenschaften* S. 188.
2) t.a.p.

ideaal tot verlogiseering van den getals- en ruimtezin was nu ook het rationalistisch wetsbegrip dienstbaar, dat de subjectszijde van den modalen getals-zin theoretisch restloos in de wetszijde laat opgaan.

De geheele gedachte immers, dat de zgn. irrationeele, de differentieele en integraal-functies van den getalszin als wezenlijke subjectief-actueele getallen mogen worden beschouwd, als zoodanig eenvoudig op één lijn met de zgn. 'natuurlijke getallen' kunnen worden gesteld, ja, dat de eigenlijke, discrete eindige getallen zelfs uit het 'oneindige getal' zouden behooren te worden afgeleid, had nimmer kunnen opkomen, wanneer men niet begonnen was, de subjectszijde van den wetskring van het getal in de wetszijde theoretisch *op te lossen*.

Een eindelooze getallenreeks is ongetwijfeld door de wet van het *reeksprincipe* volkomen bepaald, d.w.z. voor elke mogelijke eindige getalsrelatie van de reeks is de discrete getalswaarde in den *getals*tijd a priori door dit reeksprincipe gegeven. Voor het rationalistisch wetsbegrip is deze omstandigheid voldoende, om aan de reeks als 'Inbegriff' een actueele, voltooide oneindigheid toe te schrijven.[1)]

Maar juist de infinitesimale functies van het getal, waarin de modale getalszin andere zin-modaliteiten anticipeerend *benadert*, zonder ooit de *grens*, welke de laatste hem in de anticipeerende tijdsrichting stellen, te kunnen overschrijden, zijn het doorslaand bewijs voor de onhoudbaarheid van de vereenzelving van de wet (in het definite reeksprincipe) met de actueele subjectszijde der onafsluitbare reeks. Men kan tenslotte niet *getalswetten* aan de arithmetische grondbewerkingen onderwerpen, maar moet ook bij het rekenen met irrationeele, imaginaire, differentiale etc. getalsfuncties tenslotte aanknoopen bij de natuurlijke getallen, welker zin zij slechts *verdiepen*.

Aan de rationalistische, de modale zin-grenzen tusschen getal, ruimte, beweging en analyse theoretisch nivelleerende, richting in de mathesis wreekt zich de kosmische wetsorde door het denken

1) Zie NATORP a.w. S. 195/6.

in de beruchte antinomieën der actueele oneindigheid te verstrikken.

Op al deze punten komen wij uiteraard in de bijzondere theorie der wetskringen uitvoerig terug. Het ging ons hier slechts om een voorloopige illustratie van onze methode van analyse der modale zin-structuren, teneinde de ware geaardheid en samenhang der verschillende zin-momenten in het licht te stellen tegenover de heerschende rationalistische richtingen in de wiskunde.

C - *Summiere analyse van den originairen zin der beweging in zijn samenhang met den zin van getal en ruimte*.

De modale zin-structuur van den wetskring der beweging vertoont evident retrocipaties op den originairen zin van getal en ruimte.

Nòch in den getals-, noch in den ruimtekring is *beweging* in haar originairen zin mogelijk. Wat het eerste punt aangaat:

Het differentiaal als bewegings-anticipatie in den originairen zin van het getal.

Wanneer de discrete quantiteit variabel wordt gedacht, wanneer de mathematicus de wetmatige getalsbetrekkingen tusschen twee veranderlijke grootten door het functiebegrip theoretisch zoekt te ontwikkelen, waarbij de eene variabele als functie van de andere (onafhankelijk variabele) wordt gevat, dan is toch nòch in de logische processus (de denkbeweging), welke de differentiaalen integraalrekening leidt, noch in de differentiaal-verhouding van de door beide grootten doorloopen waarde-reeksen, de beweging *in originairen zin* vervat. De differenties, welke de variabelen x en y in de functioneel samenhangende waarde-reeksen bij den gang harer verandering doorloopen, blijven *discrete getalswaarden*. Maar onder leiding van de theoretische denkbeweging benadert de getalszin de originaire bewegingscontinuiteit in de anticipeerende functie van het differentiaal-quotiënt, dat niets anders uitdrukt dan de grenswaarde van het quotiënt $\Delta y / \Delta x$, wanneer beide differenties oneindig dicht tot 0 naderen.

De rationalistisch ingestelde mathematicus is hier geneigd ieder noodwendig verband tusschen de differentiaalfunctie van den getalszin en den originairen modalen zin der beweging te loochenen. De *logische denkbeweging* zal hem een volkomen toereikende grondslag voor de oneindigheidsrekening voorkomen.

De logische denkbeweging als gefundeerde retricipatie.

Intusschen is de *logische denkbeweging* zelve een evident *retrocipeerende* zin-figuur, die als *niet-originair* haar fundeering in de originaire zinkern der beweging eischt.

Het geheele begrip *variabele* en *differentiaal* blijft m.a.w. ongefundeerd in de lucht zweven, wanneer de kosmische zin-samenhang tusschen den originairen getalszin en den originairen bewegingszin geloochend wordt.

Wanneer wij nu vaststellen, dat de getalszin in zijn oneindige differentiale functie den originairen modalen zin der beweging benadert, dan wil zulks uiteraard niet zeggen benadering van een *werkelijke* beweging, maar van den *modalen zin* van alle werkelijke beweging, zonder welke geen werkelijke beweging mogelijk ware.

Wat het tweede punt aangaat: De heerschende voorstelling, welke ook nog door KANT op NEWTON's voetspoor wordt gehuldigd, als zou de beweging wezenlijk *in* de ruimte zijn, is ontsprongen uit een misduiding van den *originairen zin der beweging* naar het objectief *zinnelijk bewegingsbeeld*. In de psychisch-zinnelijke waarneming is de gevoelige bewegingsindruk inderdaad *in* het *objectief zinnelijk ruimtebeeld*. Waarom zulks naar de kosmische tijdsorde noodwendig het geval is, zullen wij later onderzoeken.

Van een originaire beweging in den originairen ruimte-zin kan echter geen sprake zijn.

In de heerschende voorstelling past verder geheel de opvatting der 'materie' als '*ruimte-vulling*'.[1)]

1) De Marburgerschool onder de Neo-Kantianen heeft aan deze opvatting evenzeer vastgehouden.
Zoo schrijft NATORP (*Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 2e Aufl. 1921 S. 349) met betrekking tot het moderne energiebegrip: 'So ergibt sich allein durch die logische Forderung der eindeutigen Bestimmtheit(!) des Seins in Bezug auf Zeit und Raum die notwendige Voraussetzung einer unveranderlich sich erhaltende S u b s t a n z d e s G e s c h e h e n s , oder eines "Realen", welches nach diesem seinen reinen Begriff notwendig zu denken ist als in seinem Grundbestand immer sich selbst identischer..., dagegen im Raum beweglicher *Rauminhalt*'.
Men kan hier weer constateeren den zin-verstorenden invloed van het criticistische vorm-materie-schema, dat reeds KANT bij de bepaling van de verhouding tusschen ruimte en bewegende materie op een dwaalspoor voerde.

Deze valsche voorstelling is zelfs in de moderne physica nog niet verlaten, ofschoon men hier reeds gebroken heeft met de oude substantialistische opvatting van de materie.

Sinds echter het starre materiebegrip der klassieke physica restloos is prijsgegeven en de algemeene relativiteitstheorie de trage massa, van haar functioneel-physicaal standpunt terecht, nog slechts als functie der gravitatiebeweging vat, springt de innerlijke antinomie van een verdere handhaving van de opvatting, als zou in den zin der ruimte zelve beweging mogelijk zijn, onmiddellijk in het oog.

De algemeene relativiteitstheorie en het niet-originair karakter der bewegingsruimte.

De algemeene relativiteits-theorie heeft immers ontdekt, dat de eigenschappen der physische ruimte (d.i. in wezen het *gravitatie*veld) in haar onlosmakelijken samenhang met den bewegingstijd, in waarheid door de *materie* (d.i. hier de gravitatiebeweging) bepaald zijn, waarom ook ieder geprivilegeerd star coördinatensysteem voor de beweging verworpen wordt.[1)]

Welnu als de eigenschappen dezer *bewegingsruimte* afhankelijk zijn van de gravitatie, hoe kan dan - zonder innerlijke antinomie - nog worden vastgehouden aan de voorstelling van de materie als ruimte-vulling en aan de opvatting, dat originaire beweging in den zin der ruimte mogelijk zoude zijn?

1) De zgn. Gauszsche coördinaten, dwz. de vierdimensionale (den bewegingstijd als vierden coördinaat bevattende) coördinatenstelsels met van punt tot punt varieerende kromming, welke de algemeene relativiteitstheorie benut, zijn inderdaad slechts als anticipaties op den bewegingszin te vatten.

Is de physische ruimte door den zin der (massa-)beweging gequalificeerd, dan is daarmede het *analogisch* karakter dezer ruimte buiten discussie gesteld.

De algemeene relativiteitstheorie kan uiteraard de bewegingsruimte zelve niet vatten zonder zin-samenhang met de originaire ruimte in haar op den zin der beweging *anticipeerende* functie. En daar zulk een *bewegings-anticipatie* in den modalen zin der ruimte noodwendig op den originairen zin der beweging appelleert, kan worden toegegeven, dat ook de *geometrische* grondslagen der algemeene relativiteitstheorie (in de transcendentale tijdsrichting) afhankelijk zijn van den modalen bewegingszin der gravitatie. Maar wanneer EINSTEIN schrijft: 'Gemäsz der allgemeinen Relativitätstheorie sind die geometrischen Eigenschaften des Raumes nicht selbständig, sondern durch die Materie bedingt,'[1)] dan kan deze uitspraak slechts juist zijn, wanneer wordt erkend, dat het hier nimmer kan betreffen *een materie als 'vulling' der originaire ruimte*, maar slechts een gravitatie-veld, dat in de originaire ruimte *gefundeerd is* en waarop de 'geometrische' ruimte *anticipeerend betrokken is*. Bij nivelleering van de modale zin-grenzen tusschen ruimte en beweging, gelijk het geval is bij de opvatting der materie als ruimtevulling ontstaat echter de innerlijke antinomie, dat de structuur der originaire ruimte afhankelijk zoude zijn van een materie, die zelve 'in de ruimte besloten', dus 'door de structuur der ruimte bepaald' is.

In de ruimte, d.w.z. in de originaire modale zin-structuur der ruimte zijn subjectief alleen de ruimtefiguren, die zelve *niet bewegelijk*, maar *statisch* zijn.

De invoering van begrippen als 'variabele grootte', 'punt-

1) *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie* (12e Aufl.) S. 76.
Ook BAVINK *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften* (5e Aufl. 1933 S. 127) merkt op: 'Es handelt sich in Wahrheit in der Relativitätstheorie nicht um den Raum, d.h. die Geometrie allein, sondern um die Kinematik ... Die Zeit-Raumverhältnisse sind also eine Funktion der Materie.' Inderdaad! Maar wijsgeerig begint hier juist het probleem. *In welken zin* zijn hier ruimte en tijd een functie der materie?

beweging', 'wenteling van vlakken' etc. etc. mag geometrisch nimmer worden geduid *in den originairen zin der beweging*.

De discreetheid der ruimtelijke posities en het nietoriginair, maar analogisch karakter dezer discreetheid.

In den originairen zin der ruimte moeten de posities der figuren noodwendig een *discreetheid in de modale continuiteit* behouden, welke discreetheid, als *getalsanalogie*, in den originairen zin der discrete quantiteit is gefundeerd. Het geldt hier dus inderdaad geen *originaire* discreetheid. De discrete grootte bv. van de drie zijden van een driehoek hangt aan punten, welke zelve geen actueel-subjectief bestaan in de ruimte hebben, daar zij geen uitgebreidheid in eenige dimensie bezitten, waarover later. De bedoelde discreetheid moet in den statischen zin der originaire ruimtelijke posities worden verstaan, welke posities niet in elkander kunnen overvloeien in den originairen zin der beweging. De totaliteit der ruimtelijke posities, welke een punt, een lijn, een vlak bloot *denk-beeldig* in de mathematische *denk-beweging* doorloopen, is in den originairen ruimtetijd zoo weinig subjectiefactueel, als de totaliteit van de eindige getallen der benaderingsreeksen in den modalen *getalstijd*.

De originaire *ruimte*tijd, als modale zin-functie van den kosmischen, alle zin-zijden der tijdelijke werkelijkheid door-stroomenden, tijd, heeft den modalen zin der *ruimtelijke simultaniteit, niet* dien der *bewegings-successie*. Maar, in de idee van de alheid der variabel gedachte discrete ruimtelijke posities benadert de originaire modale *ruimte*-tijd anticipeerend den tijd in den zin der bewegings-successie.

De antinomieën van Zeno ontstaan door de poging, den modalen zin der beweging tot dien der ruimte te herleiden.

Bij de poging de successie in den originairen zin der beweging te herleiden tot de discrete simultaniteit in den originairen zin der ruimte verstrikt zich het theoretisch denken onafwendbaar in de

beruchte antinomieën, welke reeds door den Eleaat ZENO op onovertroffen scherpe wijze zijn geformuleerd (ACHILLES en de schildpad; de vliegende pijl) en waardoor werd aangetoond dat de beweging zich nimmer uit een, haar benaderende, eindelooze reeks discrete ruimte-grootten laat construeeren.

Uit deze antinomieën blijkt echter tegelijk, dat de discrete grootten ook niet omgekeerd in de continue successie der beweging in elkander kunnen overvloeien.

CASSIRER merkt op, dat de geometrie tot een streng principieelsystematische behandeling van haar gebied en tot een waarlijke universaliteit harer methoden eerst is gekomen, doordat zij zich van de *geometrie der maat* tot *geometrie der (ruimtelijke) posities* heeft ontwikkeld.[1)]

Inderdaad kunnen wij zeggen, dat in deze ontwikkeling, die LEIBNIZ' program eener *analysis situs* volgde, de op den originairen modalen bewegingszin anticipeerende functies van den modalen ruimte-zin eerst duidelijk theoretisch *ontsloten* zijn[2)], voorzoover het theoretisch denken daarbij niet beproeft de souvereiniteit in eigen kring der zin-modaliteiten te schenden.

Analytische en projectieve geometrie in het licht van de theorie der wetskringen.

In DESCARTES' analytische geometrie worden de op den originairen modalen zin der beweging anticipeerende ruimtelijke positie-reeksen eigenlijk niet zoozeer in den modalen zin der ruimte zelve geanalyseerd, als wel van uit de anticipeerende getalsfuncties benaderd. De verschillende ruimtelijke vormen der vlakke curven worden gevat vanuit de ‘beweging’ van een bepaald, als grond-element gefixeerd, punt, welks ruimtelijke positie eenduidig is vastgesteld door zijn afstand van de vaste rechten van een coördinaten-systeem. De zoo gewonnen punten worden benaderd van uit hun toegeordende getalswaarden. LEIBNIZ' program

1) *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* S. 99/100.
2) Over het begrip *ontsluiting van den zin* vergelijke men het hieronder volgend hoofdstuk.

van een ‘analysis situs’ was primair gericht op de ontdekking van het anticipeerend reeksprincipe in den zin der ruimte zelve en dit program werd in PONCELET's grondlegging der *projectieve geometrie* in wezen doorgevoerd.[1)]

PONCELET's projectieve geometrie is in het licht van de theorie der wetskringen slechts te verstaan als een theoretische poging, de correlatieve, den originairen zin der beweging *benaderende*, functies der ruimtefiguur te ontdekken, waarin zij met andere, tot eenzelfde *groep* behoorende, ruimte-figuren staat.

Een bepaalde ruimtefiguur wordt aan een andere als correlatief toegeordend beschouwd, wanneer zij door ‘continue transformatie’ van een of meer harer ruimtelijke positie-elementen uit deze is af te leiden, waarbij intusschen zekere ruimtelijke grondbetrekkingen als *invarianten* van het geheele systeem van ruimtebetrekkingen zijn voor-ondersteld.

De gewichtigste vorm van correlatie, waardoor verschillende ruimte-figuren met elkander verbonden zijn, wordt ontdekt in de projectie-methode. De taak voor de geometrie ligt hier in het ontdekken van die ‘metrische’ en ‘descriptieve’ momenten eener figuur, die in hare projectie onveranderd voortbestaan.

De projectieve geometrie voert nu de *imaginaire* ruimtelijke functie in en spreekt dienovereenkomstig van de *imaginaire snijpunten* in het getransformeerde systeem.

Het moet onmiddellijk opvallen, dat hier subjectief-ruimtelijke *grens*functies in het spel zijn, gelijk wij in de imaginaire getalsfuncties subjectieve *grens*functies van het getal ontdekken.

Door de ontdekking dezer anticipeerende ruimtelijke grensfuncties werd het inzicht gewonnen, dat de invariante, wetmatige ruimtelijke positie-betrekkingen voor eindelooze reeksen van discrete posities, welker onderling positie-verschil ‘oneindig klein’ is, hare gelding behouden, zoodat het reeksprincipe ook overigens geheel heterogene ruimte-systemen met elkander in modaal-functioneelen samenhang houdt.

1) S. PONCELET *Traité des propriétés projectives de figures* (2ième ed. Paris 1865).

Beschouwen wij bv. twee cirkels in een vlak, dan is, voor het geval, dat zij elkander snijden, een gemeenschappelijke koorde gegeven, welke de beide snijpunten verbindt. De punten dezer rechte hebben deze eigenschap, dat de tangenten, welke van hen uit aan de cirkels geconstrueerd kunnen worden, aan elkander gelijk zijn. Deze ruimtelijke betrekking blijft ook gelden, wanneer wij in de reeks van de positie-verschuivingen der beide cirkels het '*grens*geval' nemen, dat zij elkander *niet* meer snijden. Ook in dit geval bestaat steeds een rechte - de zgn. radicaal-as der beide cirkels - welke de bovengenoemde ruimtelijke eigenschap bezit en die de beide 'imaginaire' snijpunten verbindt.

Zoo laat zich bv. bewijzen, dat wanneer drie cirkels in een vlak gegeven zijn en wij voor telkens twee van hen de 'radicaalassen' construeeren, de zoo ontstane drie lijnen elkander in één punt snijden; daaruit volgt op grond van het principe der invariante betrekkingen in de eindelooze reeks der posities, dat hetzelfde ook geldt voor het bijzondere geval, dat de drie cirkels elkander werkelijk snijden enz. enz.[1)]

Op grond van ditzelfde reeksprincipe is het gerechtvaardigd, dat de projectieve ruimte-beschouwing spreekt van het oneindig verre punt, waarin twee evenwijdige lijnen, of van de oneindig verre rechten, waarin twee evenwijdige vlakken elkander snijden.

In de 'imaginaire' positiefuncties benadert de originaire zin der ruimte inderdaad dien der beweging.

Aan een wezenlijke schending van de modale souvereiniteit in eigen kring van de wetskringen van ruimte en beweging maakt de projectieve meetkunde zich alleen schuldig, wanneer zij in hare verdere ontwikkeling met name bij CAYLEY en KLEIN uit het principe der invariante betrekkingen meent te mogen besluiten tot een actueele subjectieve continuiteit in de reeks van de transformaties der ruimtelijke posities, wanneer zij m.a.w. van een *actueele alheid der posities in de reeks* gaat spreken.

Want in de ruimtelijke tijdsorde kan, gelijk wij zagen, deze

1) Vgl. HANKEL *Die Elemente der projektivischen Geometrie* (Leipzig) S. 7 ff.

totaliteit evenmin actueel gegeven zijn, als de totaliteit der getallen in de benaderingsreeksen.

De *differentiaal* en *integraal* der reeks kan als actueele subjectiviteit niet zelve meer originairen ruimte-zin bezitten. Slechts in den originairen modalen zin der beweging kan van een *actueele continuiteit* der positie-verandering sprake zijn. Maar in den zin der originaire beweging bestaan ook geen wezenlijk discrete ruimte-posities.

Wanneer het theoretisch denken beproeft den overgang der ruimtelijke posities in de reeks als 'subjectief gesloten', of 'continu' te vatten (het pseudo-begrip eener 'overal dichte menigvuldigheid der posities'), dan verstrikt het zich opnieuw in de antinomie der 'actueele oneindigheid'; een wezenlijke 'geslotenheid' in de transformaties heft den originairen zin der ruimte op; een wezenlijke terugvoering echter van de originaire beweging tot een eindelooze reeks van discrete ruimtelijke posities heft den originairen zin der beweging op.

De logicistische zin-verschuivingen in de projectieve geometrie.

De logicistische uitwissching van de modale zin-grenzen tusschen ruimte en beweging valt echter slechts te verstaan uit een ongeoorloofde *zin-verschuiving*, waardoor men den originairen bewegingszin *om-duidt* in de analogische *denk*-beweging, welke bij de analyse der ruimtelijke posities actueel werkzaam is.

Volgens F. KLEIN vormen alle geometrische transformaties, welke ontstaan, doordat wij de elementen, die wij beschouwen, willekeurige bewegingen in een gewone driedimensionale ruimte laten uitvoeren, een groep.[1)]

De 'beweging', waarvan hier sprake is en die de geheele positiereeks der 'groep' overspant, is inderdaad *de theoretische denkbeweging*, welke den originairen zin der ruimte onder de *geanticipeerde* hypothesis van den originairen zin der beweging vat. Volkomen vervalscht wordt echter deze gecompliceerde stand van

1) *Einleitung in die höhere Geometrie* II S. 1 ff.

zaken, wanneer men het voorstelt, alsof de originaire modale zin der statische ruimteverhoudingen door de moderne geometrie kan worden opgelost in een groep van ‘Operationen’ in den zin van *denkbewegingen*.

Steeds weer moet tegen het logicisme in de wiskunde, dat het dilemma stelt: *erkenning van den zuiver-logischen oorsprong der mathematische begrippen, of terugval in het gegeven ruimtebeeld der zinnelijke aanschouwing* - worden opgemerkt, dat in dit dilemma het *kosmologisch zin-probleem*, dat in de mathematische begrippen schuilt, in grond en wezen is verduisterd.

§ 3 - Grepen uit de structuur-analyse van kosmisch latere zin-modaliteiten tot verwerving van inzicht in de volgorde der wetskringen.

Bij de structuur-analyse der drie eerste zin-modaliteiten, hoezeer ook als een slechts *voorloopige* bedoeld, volgden wij toch een systematischen weg. En het behoeft ook geen verder betoog, dat de door ons aangegeven methode van analyse alleen in een systematischen gang van het onderzoek tot haar recht kan komen.

Intusschen zal men reeds bemerkt hebben, dat wij in dezelfde lijn doorgaande met de structuur-analyse der latere zin-modaliteiten, de grenzen tusschen de *algemeene* en de *bijzondere* theorie der wetskringen tenslotte geheel zouden moeten uitwisschen en midden in de problemen der ‘philosophia specialis’ zouden terechtkomen.

Hetgeen niet alleen het bestek van een *algemeene theorie* verre zou overschrijden, maar ons ook op een weg zou voeren, dien wij nog niet voorbereid zijn te gaan, omdat wij daarbij telkens op algemeene problemen zouden stuiten, welke eerst in een algemeene theorie onder oogen moeten zijn gezien.

Zoo stuitten wij bv. reeds op de modale subject-objectrelatie en op het ontsluitingsproces in den modalen zin, welke hoofdthema's in de algemeene theorie zullen blijken te zijn.

Wanneer men dus slechts in het oog houdt, dat het ons in de tegenwoordige phase van ons onderzoek er nog uitsluitend om te doen

is, den lezer te doordringen van de waarde van de onderscheiding tusschen de drieërlei structuur-momenten in de zin-modaliteiten voor het inzicht *in de strenge kosmische wetmatigheid van de volgorde der wetskringen* - dan zal men ook begrijpen, waarom wij ons bij de beschouwing van de latere zin-modaliteiten beperken tot grepen uit de structuur-analyse.

Zin-kern en retrocipaties in den originairen modalen zin van het leven.

Wij vangen hierbij aan met den biotischen wetskring, die in de kosmische tijdsorde door de wetskringen van getal, ruimte en beweging blijkt gefundeerd.

De modale zin-structuur van den biotischen wetskring is immers zonder het zin-substraat van getal, ruimte en beweging niet bestaanbaar: Is het *leven* de onherleidbare *kern* der biotische zinmodaliteit, zoo is het *organische* als zin-moment, waarin deze kern zich uitdrukt, een noodwendige *modale retrocipatie* in haar zinstructuur. Immers het 'organische' impliceert de *getals-analogie* van de *(levens-)eenheid in den samenhang der deelen* (menigvuldigheid).

Maar ook een *ruimte-analogie* kan in de modale zin-structuur van dezen wetskring niet ontbreken.

Geen organisch leven kan bestaan zonder *levens-ruimte*, als *biotische reactiesfeer* van het organisme en deze retrocipatie is noodwendig in den originairen zin der ruimte gefundeerd.

Dat zij niet zelve originairen ruimte-zin kan uitdrukken, kan thans niet meer twijfelachtig zijn, nu wij immers bij de summiere analyse van den originairen zin der beweging reeds de innerlijke antinomie aantoonden, waarin de opvatting van de 'materie' als 'ruimtevulling' en van de 'beweging' als 'ruimte-inhoud' zich noodwendig verstrikt.

Tenslotte moet onder de modale retrocipaties van de originaire biotische zin-modaliteit noodzakelijk een *bewegings-analogie* zijn te vinden. Het leven kan zich slechts in *levens-beweging* uitdrukken. Statische starheid is met den originairen zin van het leven

onvereenigbaar. Maar deze *levens*-beweging is niet beweging in den originairen zin; zij is *ontwikkeling* in de organische eenheid des levens, in de eigen modale tijdsorde van haar wetskring; zij is slechts in den originairen zin der beweging *gefundeerd*.

De originaire beweging *benadert* omgekeerd in hare *biotische anticipaties* den modalen levenszin.

Maar ook *de richting* op het organisch leven (in de transcendentale tijdsrichting) kan aan deze biotische anticipaties niet haren *originairen bewegingszin* ontnemen.

Ook voor de 'bio-chemie', welke deze anticipeerende functies experimenteel onderzoekt, blijft het 'leven' *buiten* den originairen zin van haar onderzoekingsveld, blijft het levensbegrip een theoretisch *grens*begrip, en *moet* het zulks blijven.

Zin-kern en retrocipaties in den originairen modalen zin van het gevoel.

Het theoretisch onderzoekingsveld der zgn. psychologische vakwetenschap zal eerst dan eenduidig zijn afgegrensd, wanneer gebroken wordt met de opvatting, dat deze wetenschap haar 'Gegenstand' zou vinden in de 'ziel' als een in zijn zin on-omlijnd verzamelbegrip van zin-functies, en met de nog steeds rondspokende metaphysische opvatting van de 'psyche'. Dat de 'ziel' in Schriftuurlijken zin niets van doen heeft met een theoretisch geabstraheerd complex van modale functies, nòch met de metaphysische lagen-theorie der Grieksche psychologie, moet duidelijk zijn voor ieder, die heeft ingezien, dat achter zulke opvattingen het wijsgeerig immanentiestandpunt steekt en dat de Schrift in 't geheel niet (laat staan van uit het wijsgeerig immanentie-standpunt) *theoretiseert* over de menschelijke ziel.

Wanneer wij voortaan van een 'psychischen wetskring' spreken, dan bedoelen wij een modale zin-zijde van den kosmos, die van alle andere zin-zijden is afgegrensd door haar originaire modale zin-kern van het *gevoel*.

De modale zin-kern *gevoel* is inderdaad *originair* in de kosmi-

sche tijdsorde, d.i. onherleidbaar tot andere modale zin-kernen.

De structuur van de volle psychische zin-modaliteit vertoont nu naar haar retrocipeerende zijde weder noodwendig analogieën van getal, ruimte, beweging en organisch leven.

Om deze retrocipeerende zin-momenten in den modalen zin van het gevoel scherp theoretisch te fixeeren, dient men uit te gaan van den nog niet in zijn anticipatiesferen 'ontsloten' gevoelszin, gelijk die bij het dier verwerkelijkt is. De zgn. '*geestelijke*' gevoelsfuncties blijven dus voorloopig buiten beschouwing.

De modale gevoelszin in deze bloot retrocipeerende structuur is *zinnelijk*. De '*zinnelijkheid*' nu is een evidente *analogie van den organischen levenszin* in den modalen zin van het gevoel. 'Zinnelijk' is 'zin-tuigelijk' en het zin-tuigelijk gevoel is streng gebonden aan en gefundeerd door het organische in de biotische zin-modoliteit[1)]; het zinnelijk gevoel reageert op biotische prikkels, maar deze gevoelsreactie is nimmer *biologisch*, laat staan *mechanisch verklaarbaar*, wijl de zinnelijke gevoelsreactie nòch door de originaire kern der biotische, nòch door die der mechanische zinmodaliteit is gequalificeerd.

De 'zinnelijkheid' als biotische retrocipatie in den originairen modalen zin van het gevoel wijst nu op haar beurt noodwendig terug naar een *bewegings-analogie* in dezen modalen zin.

Het zinnelijk gevoel drukt zich noodwendig uit in zinnelijke gevoels-bewegingen, die wij *emoties* kunnen noemen, mits wij het begrip 'emotie' niet vereenzelvigen met een zin-individualiteit der gevoels-beweging als het 'affect', of de 'hartstocht'. De *emotie* nu is noodwendig *gefundeerd* in den originairen zin der beweging.

Achter deze modale bewegingsanalogie kondigt zich echter een *ruimte*- en *getals-analogie* in de structuur der psychische zinmodaliteit aan. Het subjectief zinnelijke ruimtegevoel, het obj ectief ruimte-beeld, en de zinnelijke menigvuldigheid (van indrukken) onderzoeken wij nog in een later verband.

1) SCHELER heeft getracht het 'reine Wesen' van het gevoel geheel los van den organischen levenszin te vatten. Daardoor vervluchtigt echter de modale zin van het gevoel, omdat hij slechts in den kosmischen zinsamenhang fungeert.

Wij doen thans verschillende grepen uit de modale structuuranalyse der *normatieve* wetskringen, teneinde aan te toonen, dat ook hier de kosmische tijdsorde aan de betreffende wetskringen een vaste plaats waarborgt, die door het theoretisch denken niet straffeloos kan worden genegeerd.

De economische anticipatie in den modalen zin der logische analyse.

In den originairen modalen zin van den logischen wetskring ontmoeten wij een *modale anticipatie* op den originairen modalen zin van den economischen wetskring in de zgn. *denk-economie*, welke zich uiteraard zoowel *naar de wetszijde* (het denk-economisch beginsel) als *naar de subjectszijde* (de, aan dit principe onderworpen, normatieve denk-activiteit) openbaart. Dat het hier inderdaad om een modale *anticipatie* en niet om een *retrocipatie* gaat, dat m.a.w. de economische wetskring noodwendig in den logischen is *gefundeerd* en niet omgekeerd, blijkt overtuigend uit de omstandigheid, dat het denk-economisch zin-moment eerst in het verdiepte, *theoretisch* denken fungeert, terwijl in het *vóórtheoretisch* logisch denken, dat in zijn analyse nog star aan zijn psychisch gevoels-substraat is gebonden, de denk-economie zich reeds hierom niet kan ontplooien, wijl het vóór-theoretisch begrip *niet systematisch* is.

De taaleconomie als economische anticipatie in den modalen zin der symbolische beteekening. De ‘Aktionsarten’ en de structuur der primitieve woord-talen.

Ook in den modalen zin van den *taalkring* vindt de kosmisch tijdelijke samenhang met de modale zin-structuur van den economischen wetskring eerst in de *anticipatiesferen* zijn intern modale uitdrukking.

Dat de taal-economie, welke het overtollige in de symbolische beteekening weert, aan de retrocipeerende structuur van den modalen zin der taal nog vreemd is, blijkt op overtuigende wijze uit de primitieve *gebaren-taal*, waarin iedere vermeende zaak nog door

heen-wijzing afzonderlijk wordt beteekend, terwijl reeds in het *mimische* gebaar een verdieping en daarin tegelijk symbolische besparing tegenover het bloot-*deiktische* valt op te merken.

Voorts blijkt de tendenz tot steeds sterker 'economiseering' in den zin der symbolische beteekening bij hoogere ontwikkeling duidelijk uit een vergelijking van de structuur der moderne met die van primitieve woord-talen, waarbij valt op te merken dat de structuur dezer laatste ten nauwste samenhangt met de structuur van het primitieve (nog niet 'ontsloten') *denken*.

De vaak ontzaggelijké woorden-rijkdom dezer primitieve talen gaat gepaard met een gemis aan mogelijkheid tot uitdrukking van abstracte en algemeene betrekkingen en standen van zaken. Zoo heeft de ontdekking der zgn. 'Aktionsarten'[1)] ten aanzien van de ontwikkeling der indo-Germaansche woordtalen aan het licht gebracht, dat aan de *abstracte uiterlijke tijdsbeteekenis* van verleden, heden en toekomst door middel van de toevoeging van verschillende uitgangen aan eenzelfden *werkwoordsstam* de onderscheiding van de *innerlijk-qualitatieve tijdssoorten der concrete handelingen en gebeurtenissen* moet zijn voorafgegaan, waarbij het tijdsaspect door verschillende stammen werd uitgedrukt. Zoo drukt bv. de stam van 'aankomen' een *perfectieve* 'Aktionsart' uit, een handeling, die *eindigt;* die van 'beginnen' daarentegen een *incohatieve*, die van 'blijven' een *duratieve*. Zoo gaan *fero, tuli, latum* op verschillende stammen terug, waarin verschillende 'Aktionsarten' worden beteekend.

Men neemt nu aan, dat deze inwendige tijdsbeteekenis der 'Aktionsarten' in de ontwikkeling der talen is verdrongen door een systematiseeringstendenz, die aan elken stam een abstract schema van chronologische tijdsaspecten gaf.

Het is op het eerste gezicht duidelijk dat deze ontwikkelingsgang een groote 'economiseering' in de tijdsbeteekening moet brengen, welke ten nauwste verband moet houden met het toenemend

1) Grondleggend voor de theorie der 'Aktionsarten' was de studie van S.G. CURTIUS *Die Bildung der Tempora und Modi im Griechischen und Lateinischen* (Sprachtvergleichende Beiträge I, 1846).

vermogen het denken in de logische begripsvorming te bevrijden van de primitieve starre gebondenheid aan de concrete, zinnelijke waarnemingsbeelden.

Zoo blijkt bv. ook uit de Amerikaansche inboorlingentalen, hoe de qualitatieve concrete beteekening van tijd en plaats oorspronkelijker is dan de abstracte, symbolisch-besparende.[1)]

Een voorbeeld van extreme, opzettelijke ontwikkeling van de economiseerende tendenz leveren de *kunsttalen* (esperanto, volapück etc.), maar in ander opzicht evenzeer de *wetenschappelijke taal*, waarin in den eisch van *eenduidigheid der symbolen*, tevens sterk de *juridische anticipatie* van den modalen taalzin in het oog springt, waarover later.

De economische retrocipatie in de aesthetische zinmodaliteit. Het *μηδ□ν □γαν*.

Terwijl dus in den modalen zin van den logischen wetskring en in dien der taal het kosmisch zin-verband met den economischen wetskring zich eerst in de *modale anticipatiesferen* uitdrukt, vinden wij daarentegen in de modale zin-structuur van den *aesthetischen* en den *juridischen* wetskring het kosmisch zin-verband met den economischen kring reeds in de *retrocipatiesferen* van hun zin-modaliteiten weerspiegeld.

De aesthetische zin-kern vinden wij in de originaire *harmonie*, welk modaal zin-moment in alle andere wetskringen slechts in *niet*-originaire, retrocipeerende of anticipeerende zin-functie optreedt (vgl. harmonie*gevoel, logische* harmonie, *omgangs*harmonie, *taal*-harmonie etc.).

Deze aesthetische zin-kern nu kan zich in het modaal verband der aesthetische zin-structuur niet uitdrukken zonder een *economische retrocipatie*, die wij als *aesthetische economie* kunnen kwalificeeren.

Aesthetisch *zin-ledig* is het aesthetisch-*overtollige*, het ‘er te dik opleggen’, dat in een harmonische soberheid of spaarzaamheid

1) Zie bv. BOAS *Handbook of American Ind. Lang.* I, 39.
Vgl. hierover CASSIRER *Philosophie der symbolischen Formen* I, 259.

behoort te worden afgeweerd, zal de harmonie niet worden verstoord.

En dezen modalen maatstaf leggen wij niet alleen aan een hoog ontwikkeld kunstwerk, maar evenzeer aan een primitief kunstproduct aan, wijl de aesthetische zin-modaliteit zonder economische retrocipatie niet bestaanbaar is.

Wat men wel 'aesthetische exuberantie' of 'uitbundigheid' noemt, is alleen dan niet aesthetisch zin-ledig, wanneer zij met het modaal grond-principe der aesthetische economie niet strijdt.

Deze 'aesthetische uitbundigheid' is dan echter inderdaad niet wezenlijk 'overtollig', niet 'overdadig' in den zin der disharmonie, doch integendeel de harmonieus-economische aangepastheid van de aesthetische uitdrukking aan de volheid der aesthetische bewogenheid van den kunstenaar.

De harmonie in haar originairen zin eischt naar de wetszijde echter steeds een aesthetische eenheid in de menigvuldigheid, waarbij het *μηδὲν ἄγαν*, het 'in niets te veel' een modaal normatief structuur-principe is, dat, *juist als zoodanig*, ook bij alle wisseling in de historische perioden, zijn onaantastbare gelding behoudt.

Slechts een aesthetisch irrationalisme, dat alle wetmatige gebondenheid van den genialen kunstenaar loochent en het genie tot *souverein schepper* proclameert, kan het hier summier geanalyseerde modale grondprincipe in den originairen zin der harmonie loochenen. Maar een wezenlijk *Christelijke* aesthetica kan nimmer de individueele aesthetische subjectiviteit verabsoluteeren tot souverein, aan geen norm en geen goddelijke wereldorde gebonden, *schepper* van schoonheid. Zij zal de eerste zijn om de genialiteit van den begenadigden kunstenaar als een individueele gave Gods te erkennen, zij zal aan de rationalistische aesthetica van harte vijand zijn. Doch zij *kan* zich niet, zonder verloochening van haar Christelijke grond-idee, overgeven aan de *ὕβρις* van een aesthetisch irrationalisme, dat iedere wetmatige gebondenheid van kunstenaar en kunstwerk ontkent.

Overigens zagen wij reeds in de *Prolegomena*, dat zulk een standpunt in de aesthetica zich zelve in innerlijke tegenstrijdigheid

moet opheffen, daar een aesthetische subjectiviteit zonder gebondenheid aan de aesthetische norm een volstrekt chaotisch, dus zin-loos, onbestaanbaar *ἄπειρον* zou zijn, dat men niet meer het recht zou hebben *aesthetisch* te noemen. Want slechts de wet kan bepalen en begrenzen. Het volstrekt on-bepaalde kan ook niet modaal '*aesthetisch*' bepaald zijn.

De aesthetische en economische retrocipaties in den modalen zin der vergelding.

Vinden wij aldus, dat de aesthetische wetskring naar de goddelijke wereldorde noodwendig in den economischen is *gefundeerd*, daar de originaire aesthetische zin-modaliteit niet zonder economische retrocipatie bestaanbaar is, ook de *juridische* zin-modaliteit bevat naar haar innerlijke structuur noodwendig een economische analogie, die echter, gelijk ons zal blijken, hier niet zonder modaal verband met een aesthetische analogie kan voorkomen, een complicatie, welker algemeen karakter wij eerst in een volgende § nader kunnen onderzoeken.

De originaire *kern* van de juridische zin-modaliteit is slechts te vinden in de *vergelding*, welke zin-kern echter op geenerlei wijze met een *specifieke uitdrukking* der modale vergelding als de *straf*-vergelding mag worden vereenzelvigd. In de 'vergelding' stuit de theoretische zin-analyse inderdaad op een originaire *zin*-kern, welke men slechts ten koste van innerlijke antinomieën tot andere originaire zin-kernen kan beproeven te herleiden, gelijk wij in de *bijzondere theorie der wetskringen* uitvoerig zullen aantoonen.

Daarentegen zijn begrippen als 'gelijkheid', 'evenredigheid', 'dwingende gemeenschapsnorm' etc. etc., ongequalificeerde *algemeen*-begrippen, waarin de originaire zin-kern des rechts niet analytisch is gefixeerd. Het moment der 'gelijkheid' (*τὸ ἴσον*), waarin reeds ARISTOTELES beproefde den zin des rechts te fixeeren, is inderdaad op zijn best een *mathematische analogie* in den zin der vergelding. Wat tenslotte in ARISTOTELES' nadere differentieering van het gelijkheidsprincipe in een *arithmetische en geometrische* evenredigheid duidelijk naar voren komt.

Nu is inderdaad de modale zin-kern der vergelding op zich zelve een abstractie, die ons haar modalen zin eerst kan openbaren in den samenhang van een geheele reeks retrocipeerende zin-momenten, waarin zich de kosmische zin-samenhang tusschen de juridischen en de dezen fundeerende wetskringen weerspiegelt.

De eerste modale retrocipaties, waarin de originaire zin-kern der vergelding zich noodwendig uitdrukt, zijn de *aesthetische* en *economische*, die wij hier een oogenblik nader onder oogen willen zien.

De vergeldingszin moet zich, zuiver-modaal beschouwd, naar de wetszijde uitdrukken in een *evenwichtige harmoniseering* van *een menigvuldigheid van belangen* onder afweer van iedere e x c e s s i e v e , de overige rechtsbelangen *schadende* actualiseering van een bijzonder belang.

De bedoelde menigvuldigheid van belangen, welke in den modalen zin der vergelding aan een evenwichtige harmoniseering behoort te worden onderworpen, vindt haar nadere preciseering in de *modale sociale*[1] *retrocipatie*, welke in een strenge correlatie tusschen *gemeenschaps*- en *maatschaps*belangen zich uitdrukt. In de 'gemeenschap' zijn de rechtssubjecten tot een solidaire verbands-eenheid met gezags- en ondergeschiktheidsverhoudingen verbonden, in de 'maatschappelijke verhoudingen' daarentegen zijn de rechtssubjecten gecoördineerd en niet in gezag en ondergeschiktheid tot een solidaire eenheid gegroepeerd.

Alzoo: de modale vergeldingszin drukt zich naar de wetszijde van den juridischen wetskring in de eerste plaats uit in een evenwichtige harmoniseering van gemeenschaps- en maatschapsbelangen onder afweer van iedere *excessieve*, van iedere *overdadige* geldend making van een bijzonder gemeenschaps- of maatschapsbelang.

Dat wij in de voorloopig geanalyseerde modale zin-momenten, welke hun kosmisch zin-verband met de modale structuur van den aesthetischen en economischen wetskring uitdrukken, inderdaad

1) 'Sociaal' wordt hier verstaan in den modalen zin van den 'omgang'. Daarvan kan ik eerst later rekenschap geven.

retrocipaties en niet *anticipaties* hebben te zien, dat m.a.w. de juridische wetskring in de kosmische tijdsorde noodwendig in de aesthetische en economische kringen is *gefundeerd*, blijkt overtuigend uit de omstandigheid, dat ook in de meest primitieve rechtsordeningen, waarin wij van anticipeerende functies in den vergeldingszin nog niets kunnen bespeuren, nochtans de vergelding zich in naar het aesthetische en economische *terug*-wijzende zinmomenten uitdrukt. Ook in zijn nog niet anticipeerende gestalte appelleert dus de modale zin der vergelding op dien der *harmonie* en dien der *waarden-afwegende besparing*. In de primitieve openbaring van den modalen vergeldingszin moge deze naar de wetszijde zijn anticipeerende beginselen van straf naar schuld, van 'de goede trouw', van de 'billijkheid', van de 'goede zeden' etc. nog niet hebben ontplooid, ook de primitieve vergelding, in haar bijzondere uitdrukking van harmoniseerende reactie tegen onrecht, is - schoon nog ongedifferentieerd in de geheele verbandsorde gevoegd - toch iets geheel anders dan de uitdrukking van een psychisch wraakgevoel, dat blind is voor den zin des rechts.

In de primitieve stamrechten is het *exces* ook bij de uitoefening der eigenrichting in het veetewezen in strijd met de rechtsfunctie der verbandsorde[1)] en worden wel degelijk de *rechtsgevolgen* van een rechtsfeit in juridische harmoniseering van gemeenschaps- en maatschapsbelangen, onder wering van overmaat, of exces, afgewogen tegen de rechtsgronden, ook al kent men het theoretisch begrip van rechtsfeit, rechtsgrond en rechtsgevolg niet, en al draagt de geheele realiseering der vergeldingharmonie hier nog een uiterst primitief karakter.

Ook in het primitieve *talio-principe* fungeert noodwendig de economische retrocipatie in den zin der vergelding.

1) Vgl. voor het veetewezen en zijn onderwerping aan de primitieve vergeldingsnorm in het *talio*-principe bij de oude Germaansche stammen: TACITUS *Germania*, 21 en voor het geheele verband tusschen den zin der vergelding en het economische LEO POLAK *De zin der Vergelding* I (1921), Hoofdstuk II.

De taal-analogie in de modale zin-structuur der vergelding.

Ook zonder taal-substraat zijn zoowel de aesthetische als de juridische zin-modaliteiten naar wets- en subjectszijde onbestaanbaar en beide zin-structuren bevatten dus noodwendig een retrocipatie op den originairen modalen zin der taal.

Wat de bedoelde analogie in den modalen zin der vergelding aangaat, merken wij op, dat de juridische zin slechts als *beteekende* zin mogelijk is.

Het inslaan van een ruit, het instappen in een vervoermiddel etc. etc. kunnen in de juridische zin-zijde der volle tijdelijke werkelijkheid alleen fungeeren, doordat zij een *rechts*beteekenis hebben als *delict*, resp, als *rechtshandeling* en deze rechtsbeteekenis is noodwendig in den originairen zin der symbolische beteekening (taal) gefundeerd. De modale taalzin is zelve, gelijk wij reeds zagen, geenszins aan de specifieke *woord*-taal gebonden, doch kan zich in alle mogelijke vormen van symbolische beteekenis uitdrukken vanaf de gelaatsuitdrukking en het handgebaar tot het objectieve teeken van het schrift, het sein, de vlag etc. etc., een punt, dat ons eerst na de behandeling van de modale subjectobjectrelatie geheel duidelijk kan worden.

De rechtsbeteekenis als *beteekende zin* is echter niet door de originaire zin-kern der taal, maar door die der vergelding gequalificeerd, zij is een noodwendige taal*analogie* in de modale zin-structuur des rechts.

De vraag bv. of het zwijgen in een schriftelijke overeenkomst over een zgn. ‘gebruikelijk beding’ als een zgn. stilzwijgende aanvaarding daarvan door de partijen mag worden uitgelegd, is een *rechts*vraag en niet een taalkundige kwestie. De beteekende *rechts*-beteekenis van ieder rechtsfeit en van iedere positieve rechtsnorm moet door juridische interpretatie worden vastgesteld en deze *juridische* interpretatie mag nimmer worden vereenzelvigd met de *taalkundige*, een fout, welke door gemis aan inzicht in de kosmische zin-verhouding van taal en recht in de juridische interpretatie-*theorieën* herhaaldelijk gemaakt wordt.

De wezenlijk *juridieke* interpretatie hebben de juristen immer terecht tot het juridisch gebied gerekend en er nimmer over gedacht, haar aan de taalwetenschap over te laten, evenmin als de theologen hun theologische exegese. De oorspronkelijke juridieke interpretatie behoort inderdaad primair tot het proces der rechtsvorming, en zelfs niet tot de theoretische rechtswetenschap.

Een wezenlijk *bindende* interpretatie kunnen slechts organen met *competentie tot rechtsvorming* vaststellen. Wanneer een rechter een rechtsfeit of een rechtsvoorschrift interpreteert, dan *vormt* hij in deze juridieke interpretatie tegenlijk bindend positief recht *in concreto*.

Daarentegen heeft de theoretische jurist als zoodanig geen *competentie* tot de eigenlijke juridieke interpretatie.

Zijn interpretatieve werkzaamheid blijft als zoodanig van rechts-*theoretischen* aard; zij kan wel door het wetenschappelijk gezag van den schrijver *feitelijk* een grooten invloed oefenen bij de zgn. 'toepassing' en verdere positiveering van het recht, zij is bij het ingewikkelder worden der rechtsverhoudingen wel een noodzakelijke basis voor de bindende juridische interpretatie, maar zij is toch niet zelve van *juridischen*, maar van rechts-*theoretischen*, rechtswetenschappelijken aard. Deze stand van zaken is door de Historische School, die de rechtswetenschap ten onrechte zelve tot formeele rechtsbron verhief, grondig misverstaan.

v. SAVIGNY heeft de dwaling, als zou de juridische interpretatie in wezen van *theoretischen* aard zijn en als zoodanig naar grammatisch, logisch, historisch en systematisch gezichtspunt behooren te worden gevoerd, klassiek gemaakt.

En mede onder invloed van zijn interpretatie-theorie is tot op den huidigen dag de dwaling in de rechtswetenschap verbreid, als zoude de juridische uitlegging alleen bij het zgn. 'geschreven recht' te pas komen. Daartegenover leert ons de structuur-analyse van den modalen zin des rechts, dat niets, zelfs niet een *objectief rechtsfeit* als het verbranden van een huis, in zijn juridische zinzijde kan worden verstaan, zoo het niet naar zijn *rechtsbeteekenis* is *geïnterpreteerd* en dat in de rechtsbeteekenis zelve geen *taalzin*

woont, doch dat zij een noodwendige *taal-analogie* is in den modalen zin des rechts. De taalkundige interpretatie is dus wel de *grondslag* voor de *juridische*, maar kan den eigen modalen zin der laatste niet tot uitdrukking brengen.

De taal-analogie in den modalen aesthetischen zin.

Is aldus in de modale zin-structuur van het recht een taal-analogie essentieel, zoo is daarmede implicite ook de noodwendigheid van een taal-analogie in den originairen modalen zin der harmonie erkend, daar wij reeds vroeger zagen, dat de modale zin des rechts onmiddellijk in de aesthetische zin-modaliteit is gefundeerd.

Dat de aesthetische zin niet zonder symbolisch taal-substraat kan bestaan, wordt wel algemeen toegegeven ten aanzien van kunstwerken.

Intusschen drukt zich de modale zin van den aesthetischen wetskring niet alleen in het kunstwerk, maar ook in de (niet subjectieve, maar objectieve) *natuur*-schoonheid uit en ook deze laatste is in een *symbolisch* zin-substraat noodwendig gefundeerd.

Een dier mag een *zinnelijk lust- of onlustgevoel* ondervinden bij het ondergaan van den psychischen indruk van een zon-overgoten landschap, de *schoone harmonie* van zulk een landschap kan slechts worden gevat op het zin-substraat der *symbolische toe-spraak*, der *symbolische beteekening*.

Ook de schoone harmonie van een natuur-ding of een samenhang van natuur-dingen is noodwendig *beteekende zin*. In de verven, de lichteffecten, de klanken, de ruimte-verhoudingen der natuur wordt den aesthetisch ontvankelijke hare schoone harmonie *beteekend*. Zoo deze zinnelijk waarneembare verven, klanken etc. den waarnemer niets symbolisch *beteekenen*, dan kan hij ook de schoone harmonie van een landschap niet ervaren, want deze harmonie is in haar originairen modalen zin geenszins *zinnelijk* te vatten, al is zij met de zinnelijke zijde van het landschap onlosmakelijk verbonden.

De juridische en aesthetische anticipaties in den modalen taalzin.

Blijken aldus zoowel de aesthetische als de juridische wetskring in den wetskring der taal gefundeerd, daar hun modale zinstructuur noodwendig een taal-analogie bevat, in den modalen zin der taal kan zich omgekeerd het kosmisch zin-verband met de beide eerstgenoemde wetskringen slechts in de *anticipeerende tijdsrichting* uitdrukken.

In de richtende functie der taal, waarin iedere symbolische uitdrukking naar haar 'rechtsgrond' in den modalen zin der *eenduidige beteekening* wordt afgewogen, vinden wij een anticipatie van den modalen taalzin op den modalen zin des rechts, een zinverdieping der taal, welke eerst op hooger historisch beschavingspeil wordt aangetroffen, gelijk ook de *taal-economie* en de *taalharmonie* in de bloot-retrocipeerende structuur van den taalzin niet aanwijsbaar zijn.

§ 4 - De vergeldings- en omgangs-analogieën in den modalen zin der liefde.

Tenslotte willen wij in dit verband onze methode van modale structuur-analyse toepassen op den moreelen wetskring, ten einde zijn plaats in den kosmischen zin-samenhang te onderzoeken.

Uitgaande van de modale zin-structuur des rechts laat zich aantoonen, dat het zin-verband van den juridischen met den moreelen wetskring zich slechts in de anticipatiesferen van den juridischen wetskring kan uitdrukken.

Zoowel de juridische schuld, als de juridische figuur der 'goede trouw', der 'goede zeden', der 'billijkheid' etc. zijn evident anticipeerende zin-figuren, welke men in een primitieve rechtsorde, waarin (behoudens incidenteele aanvangen van zin-ontsluiting) alleen het retrocipeerend zinverband der vergelding is uitgedrukt, nog niet aantreft.

Dit zoo zijnde, moet zich omgekeerd in de modale zin-structuur van den moreelen wetskring een analogie van de vergelding laten aantoonen.

De begripsonderscheiding tusschen recht en moraal wordt door v. JHERING de ‘Kaap Hoorn’ der rechtsphilosophie genoemd. Juister ware het wellicht te zeggen, dat, bij principieele elimineering van de modale zin-grenzen tusschen de wetskringen, in de begripsonderscheiding van alle zin-zijden der werkelijkheid een ‘Kaap Hoorn’ gelegen is! Want hoe zal het theoretisch denken in staat zijn een juist begrip dezer zin-zijden te vormen, wanneer de denker begonnen is de door God in dezen kosmos gelegde kosmische orde te verwerpen?

De heerschende begripsonderscheiding tusschen recht en zedelijkheid.

Onder invloed van KANT is het gebruikelijk geworden, het onderscheid tusschen recht en moraal naar de wetszijde (de subjectszijde wordt in deze rationalistische lijn uiteraard tot een functie van de norm herleid) te zoeken in *uitwendige legaliteit* tegenover *innerlijke moraliteit*, uitwendige conformiteit aan de wet en innerlijke eerbied voor de wet.

Het recht eischt volgens deze beschouwing slechts *uitwendige gedragingen*, de zedewet daarentegen richt zich als autonome kategorische imperatief tot de *innerlijke gezindheid* van den mensch.

Men drukt dit verschil ook wel uit door de tegenstelling *heteronomie* en *autonomie*. Het recht zou een heteronome orde zijn, inzoover voor het rechtmatig handelen het innerlijk motief onverschillig is, dus inzoover het ook vrees voor straf, hoop op voordeel als motief toelaat, 't geen volgens KANT *heteronome*, d.i. niet uit den ‘reinen ethischen Wille’ zelve ontspringende, maar *van buiten af van de zinnelijke natuur komende* motieven zijn.

Moderne positivistische Neo-Kantianen, die met ROUSSEAU's en KANT's rederechtelijke opvatting van het positieve recht als ‘volonté générale’ of ‘algemeenen wil’ gebroken hebben (KELSEN e.a.), geven aan het onderscheid *heteronomie - autonomie* deze gewijzigde beteekenis, dat het positieve recht als heteronome ordening zijn bron niet vindt in de individueele conscientie, maar eenvoudig aan

de individuen van boven af wordt opgelegd, terwijl de moraal deze heteronomie niet zou gedoogen.

Voorts zou als gevolg van het eerst genoemde onderscheid de moraal geen dwang gedoogen, terwijl daarentegen de dwang (althans de bevoegdheid tot dwang) een begripskenmerk van het recht zou zijn.

Zoo worden dus recht en moraal in de tegenwoordig wel heerschende (niet 'naturalistisch-sociologische' opvatting) door drieërlei onderling samenhangende begripskenmerken onderscheiden: 1°. het recht is een uitwendige, de moraal een inwendige orde voor het menschelijk handelen; 2°. het recht is heteronoom, door uitwendige autoriteit gesteld, de moraal is slechts in het individueele geweten bindend; 3°. het recht is een dwangorde, de moraal eischt vrijwillige nakoming.

Als vierde, in 't bijzonder door den Neo-Kantiaan RUDOLPH STAMMLER naar voren gebrachte, maar vrij algemeen aanvaarde (in KANT's individualistische ethiek gegronde) begripscriterium tusschen recht en moraal wordt dan nog genomen het *individueele* karakter der moraal tegenover het *sociale* (het 'verbindende', gelijk STAMMLER het noemt) karakter des rechts.

Critiek op deze criteria.

Wij willen de hier ingestelde 'actio finium regundorum' een oogenblik nader op haar theoretischen rechtsgrond critisch onderzoeken.

Onmiddellijk valt op, dat het criterium tusschen recht en zedelijkheid hier niet aan den modalen zin der desbetreffende wetskringen is georiënteerd, maar veeleer op het vooroordeel van het humanistisch persoonlijkheidsideaal berust.

Het humanistisch persoonlijkheidsideaal zoekt in KANT's conceptie de ware substantie, het 'noumenon' achter de tijdelijke (zinnelijke natuur-)werkelijkheid, in den autonomen zedelijken wil, als wetgever voor het handelen.

Daarom moet de moraal geheel los van de natuur-werkelijkheid worden gevat en op een 'reinen' autonomen zedelijken wil worden

teruggevoerd. Het recht echter heeft met de ‘empirische menschen’ te rekenen en moet zich tevreden stellen met de functie van uitwendige vrijheidsorde als een *vredes*-orde.

Maar welke modale zin is dan aan de ‘autonome moraal’ en aan de ‘dwingende heteronomie des rechts’ eigen? Vrijheid, dwang, autonomie en heteronomie zijn zgn. algemeen-begrippen, waarin de modale zin-kern niet is omlijnd.

Maar KANT kan ons den *zin* van deze begrippen niet aangeven, daar de zin van een wetskring slechts in den kosmischen *zinsamenhang* bestaat en op het immanentie-standpunt deze zinsamenhang theoretisch is uiteengescheurd.

De scheiding tusschen zedelijke gezindheid en uitwendige handeling is een valsche en on-Christelijke. De moraal bekommert zich wel degelijk om de ‘uitwendige’ zijde der handelingen.

Het Kantiaansche vorm-materie-schema, dat (schoon hier niet in kennistheoretischen zin bedoeld) de juiste moraliteit der handeling alleen in den *vorm* van den ‘reinen Willen’ zoekt, verstoort den zin der moraal.

Anderzijds is de stelling: het recht reguleert alleen ‘uitwendige gedragingen’ en is onverschillig tegenover de motieven, een nieuw bewijs, dat KANT recht en zedelijkheid niet slechts wil *onderscheiden*, maar inderdaad *scheiden*, waardoor de geheele anticipeerende structuur van den modalen zin des rechts wordt miskend. KANT weet het verband tusschen recht en zedelijkheid slechts uitwendig-teleologisch te handhaven, nl. in dezen zin, dat bij hem de rechtsorde als een bloote legaliteitsorde, als uitwendige vredesorde, *ten doel heeft*, aan de individuen de naleving hunner moreele plichten mogelijk te maken.

Maar wij zagen reeds, hoe het strafrechtelijk schuldprincipe en andere anticipeerende rechtsbeginselen noodwendig op den modalen zin der moraal appelleeren en zonder innerlijk zin-verband daarmede ook in hun juridischen zin niet zijn te verstaan.

De zedelijke zin-zijde van den kosmos is niet zelve de boventijdelijke wortel van 's menschen existentie, gelijk KANT leert. Ze is even *tijdelijk*, even *relatief* als alle andere zin-zijden der volle

tijdelijke werkelijkheid, maar ze heeft dan ook evenals deze een in eigen kring souvereinen *modalen zin*, dien KANT in zijn logicistisch-moralistische instelling moest elimineeren.

De originaire kern van de moreele zin-modaliteit.

De originaire kern dezer zin-modaliteit is slechts te vinden in de *liefde*.

Wanneer wij aldus den modalen zin van den moreelen wetskring in zijn kern vatten, dienen wij allereerst te waarschuwen tegen de vereenzelving van de liefde als modale zin-kern met hare *religieuze zin-volheid* in het Koninkrijk Gods.

Nergens wreekt zich deze verwarring tusschen de liefde in den modalen zin der moraal en de religieuze *vervulling* der liefde in Christus ernstiger dan in het boek van EMIL BRUNNER *Das Gebot und die Ordnungen* (MOHR, Tübingen, 1932). Reeds in zijn definitie der Christelijke ethiek: *Christliche Ethik ist die Wissenschaft von dem durch das göttliche Handeln bestimmte menschliche Handeln*',[1] openbaart zich het streven, in diametrale tegenstelling tot de humanistische, rationalistische vermoraliseering der religie, omgekeerd de Christelijke moraal in de Christelijke religie op te lossen.

Daardoor ontstaat ook een principieel valsche bepaling van de verhouding tusschen liefde en gerechtigheid.

De liefde, in het goddelijk liefde-gebod als *eenig* gebod gegeven, is absoluut, de geheele persoon omvattend, daarom tegelijk *concreet* en *niet-wettelijk*. De gerechtigheid daarentegen is volgens BRUNNER *algemeen, wettelijk*, 'vorausgewuszt', unpersönlich-sachlich, abstrakt, rational'.

Daarom is het volgens den schrijver een contradictio in terminis van een 'volkomen gerechtigheid' te spreken: 'denn das Vollkommene kann nicht Gerechtigkeit sein.'[2]

Ook wanneer van de Goddelijke gerechtigheid sprake is, zou daarmede niets materieels en concreets zijn bedoeld, maar 'jene

1) a.w. S. 73.
2) a.w. S. 436/7.

formalen Qualitäten der Entsprechung, der Zuverlässigkeit und Konstanz göttlichen Handelns.' Want in de idee der gerechtigheid ligt volgens hem vooral de 'Idee der Zuverlässigkeit, der objektiven und wirksamen Geltung einer "gesetzten" und als gesetzt bekannten Regel.'

Hier ligt de verkeerde grond-instelling van BRUNNER klaar voor oogen. Vergeten wordt op deze wijze, dat de zin-volheid der liefde, gelijk ze ons in Christus' kruis is geopenbaard, tegelijk is de zinvolheid der gerechtigheid en als een hoogere, of 'absolute waarde' *boven* deze gerechtigheid geplaatst, God's heiligheid op schennende wijze aantast. Trouwens BRUNNER spreekt zich zelf tegen, waar hij erkent, dat de gerechtigheid *vóór*-onderstelling der liefde is en dat een liefde, welke niet door de gerechtigheid is heengegaan, willekeurig-onzakelijk en sentimenteel is. Want wanneer de liefde de gerechtigheid als haar voor-onderstelling behoeft, dan kan zij niet absoluut, 'un-bedingt', in tegenstelling tot de gerechtigheid, zijn.

BRUNNER's fout is deze, dat hij de liefde als eenigen inhoud van de volheid van God's gebod tegenover de 'tijdelijke ordeningen' stelt, die door de zonde God's wil slechts in gebroken gestalte toonen, en dat hij de Christelijke moraal wil bouwen op het handelen uit die liefde binnen het formeele raam aller tijdelijke ordeningen. Dit is, gelijk wij reeds in DI III van het eerste Boek opmerkten, een nawerking van het dualistisch schema natuur-genade in LUTHER's gedachtenwereld.

Daarmede is tegelijk de moreele zin-zijde van den kosmos, de tijdelijke modale zin der liefde miskend en de moraal met de Christelijke religie vereenzelvigd. Nu ontstaan ook overal innerlijke antinomieën in deze ethiek. Want BRUNNER's opvatting der liefde als religieuze zin-vervulling der wet, is inderdaad niet de Schriftuurlijke, maar veeleer een *verabsoluteering van de tijdelijke liefdesfunctie*. Alleen deze laatste laat zich zinvol tegenover den zin des rechts als zin-zijde der tijdelijke werkelijkheid en tegenover den modalen zin der overige wetskringen stellen. Wie zulks echter met de *zin-volheid* der liefde doet, miskent juist haar religieuze *volheid*, miskent den religieuzen wortel der schepping in Christus

als concentratiepunt en volheid van *alle* tijdelijke zin-functies. Het is in wezen on-Christelijk, on-schriftuurlijk gedacht, aan de Goddelijke Gerechtigheid als een 'bloot formeele idee' de volkomenheid te ontzeggen en die volkomenheid alleen in de liefde te zoeken.

De sociale retrocipatie in den modalen zin der liefde.

Gelijk het on-schriftuurlijk is, wanneer de naastenliefde als *absolute liefde* wordt gesteld tegenover de liefde tusschen man en vrouw en die tusschen moeder en kind.[1)] De tijdelijke zin der liefde bevat het moment van den *naaste* in zich, maar deze naastenliefde is in den tijdelijken kosmos rijk gevarieerd in de correlatie van verbands- en maatschapsbetrekkingen, welke correlatie als *sociale retrocipatie* in den modalen zin der liefde zelve fungeert. Juist deze retrocipatie op de *omgangszijde* der tijdelijke samenleving brengt die rijke verscheidenheid in de moreele liefdesverhoudingen, welke door de individualistische ethiek principieel wordt miskend. De algemeene naastenliefde in de moreele maatschapsverhoudingen is een andere dan de verbandsliefde tusschen ouders en kinderen, man en vrouw, een andere weder dan de vaderlandsliefde, de liefde tot den kameraad in de arbeidsgemeenschap enz. enz. Zonder deze sociale retrocipatie is de *modale* zin der liefde onbestaanbaar. Slechts in de religieuze zin-volheid is de naastenliefde niet meer gedifferentieerd naar de tijdelijke verbandsen maatschapsverhoudingen van dit leven.

In onze subjectieve *moreele* functie zijn wij echter onderworpen aan de tijdelijke zedewet als liefdewet, die zelve op de tijdelijke verbandsverhoudingen appelleert. (Eert uwen vader en uwe moeder!).

BRUNNER echter, in zijn valsche abstracte opvatting van de 'wet', meent, dat het 'liefdegebod' het begrip 'wet' opheft, daar de wet aanstonds onze aandacht zou afleiden van den 'Gebieder' zelf naar dat *wat* geboden wordt. Aan de 'wet' is volgens hem in-

1) a.w. S. 315/6.

haerent het abstracte, generale en de gehoorzaamheid aan Gods *wet* is volgens hem slechts *legaliteit*. Inderdaad treft hij hier slechts de rationalistische 'metaphysieke' opvatting van de wet, zooals zij in de Thomistische en Kantiaansche moraalphilosophie wordt gevonden en die hij door zijn relatieve erkenning ervan ook niet overwonnen blijkt te hebben.

Gelijk de zin-volheid des rechts zich in den tijd slechts in de relatieve zin-modaliteit der vergelding uitdrukt, zoo de zin-volheid der liefde in de tijdelijke zin-modaliteit der moraal.

In hare religieuze volheid dekken liefde en gerechtigheid elkander, gelijk in deze zin-totaliteit alle modale zin-zijden van den kosmos hare vervulling, wijl religieuze concentratie op den Goddelijken Oorsprong vinden. In de brekingsorde van den kosmischen tijd echter zijn zij onderling onherleidbare zin-modaliteiten, die niet zonder innerlijke antinomie onder één logischen noemer kunnen worden gebracht.

Alle andere bekende criteria der moraal dan de theoretisch omvatte zin-modaliteit der liefde, laten ons onder den toets van de modale zin-analyse in den steek.

De liefde als zin-modaliteit is daarentegen een onherleidbare originaire *zin-kern*, welke in alle substraatkringen van den moreelen wetskring slechts *bij anticipatie* fungeert.

Zoo is met name de zgn. 'geslachtsliefde', voorzoover zij niet in moreelen, maar in psychologischen zin wordt gevat, slechts als een op den moreelen liefdeszin anticipeerend zinnelijk lustgevoel te verstaan. Juist daarom is het volstrekt ongeoorloofd, *ook bij de dieren* van geslachtsliefde of ouderliefde te spreken, daar in het dierlijk gevoelsleven geen anticipaties op de normatieve zin-zijden der werkelijkheid aanwijsbaar zijn. In *originairen* zin kan de liefde slechts in den moreelen wetskring fungeeren.

De originaire zin-kern der liefde kan zich modaal slechts uitdrukken in den geheelen samenhang van retrocipaties, waarin het kosmisch zinverband met de substraatkringen zich uitdrukt.

De vergeldingsanalogie in den modalen zin der liefde.

De tijdelijke modale zin der liefde openbaart zich naar de normatieve wetszijde slechts in een *evenmaat van zelfliefde en naasteliefde* (Heb uw naaste lief als u zelve) en in dit zin-moment der liefdes-evenmaat wijst de modale zin der liefde retrocipeerend terug naar den modalen zin der vergelding. In de bloot retrocipeerende zin-structuur van den moreelen wetskring moge de kring der 'naasten' nog beperkt worden gevat tot het lidmaatschap van het enge sibbe- of stamverband, maar ook hier kan de liefdeszin naar de normatieve wetszijde zich slechts in een evenmaat van eigen- en naastenliefde openbaren.

Onbeheerschte liefdes-uitingen, waarin de evenmaat ontbreekt, beantwoorden zelfs niet aan den primitieven eisch der moraal.

En de liefdes-evenmaat appelleert primair op den modalen zin des rechts. Niemand kan in waarheid zijn naaste liefhebben zonder de eischen der vergelding in acht te nemen.

Daarom appeleeren ook alle zedelijke geboden van den decaloog (de tweede tafel der wet) op de rechtsorde.

Het gebod: 'Gij zult niet dooden' heeft geen moreelen liefdeszin zonder het fundament des rechts. Wie de eischen der vergelding verwerpt of niet in acht neemt, doet zijn naaste *kwaad* in den door de zedewet der liefde veroordeelden zin. Want hij levert hem over aan doodslag en geweld.[1)]

1) Dat ook CALVIJN doorloopend op deze verhouding tusschen recht en liefde in de goddelijke wereldorde den nadruk heeft gelegd is met uitvoerige bronnenplaatsen aangetoond door mijn vriend Prof. Dr J. BOHATEC, hoogleeraar aan de Universiteit te Weenen, in zijn, op gedeeltelijk nieuw bronnen-materiaal berustend belangrijk werk *Calvin und das Recht* (Verlag: Buchdruckerei und Verlagsanstalt G.m.b.H., Feudingen in Westphalen 1934). BOHATEC schrijft hier (S. 41): 'durch die Gegenüberstellung von Liebe und Recht, Freiheit und Zwang, hatten bekanntlich die Täufer der Reformation ein Problem aufgedrängt. CALVIN weicht dem Problem nicht aus. Gegen die anabaptistische einseitige, Staat und Recht verneinende Lösung betont er, dasz es im Interesse der Liebe liegt, wenn das Recht und die damit zusammenhängende Ordnung aufrecht erhalten bleibe. Wen die echte Liebe beseelt, dem wird es nicht in den Sinn kommen, seinen Bruder zu verletzen; er wird vielmehr trachten, dasz jedermann sein Recht unverletzt bleibe und dasz alle gegen das Unrecht geschützt werden.' Vgl. hierbij *Op.* 49, 252 ff, 26, 313 ff; 27, 556, 564, 575; 27, 560; 26, 502 ff; 27, 588.
In de eerst aangehaalde plaats schrijft CALVIJN bv. zeer praegnant: 'ergo violat caritatem si quis *ἀναρχίαν* inducit, quam statim consequitur rerum omnium perturbatio... In de tweede plaats: 'ST PAUL nous rameine à la charité, quand il expose ce commendement d'obeyr aus Magistrats'. Niet uiteraard zoo, dat het recht tot de liefde is te *herleiden*, in beider *tijdelijken* zin, maar veeleer zoo, *dat de liefde op het fundament des rechts rust*.

De innerlijke antinomie, welke bij de theoretische nivelleering van de modale zingrenzen van recht en liefde ontstaat.

Wie echter in de lijn der scholastiek beproeft, in dit gebod zelve vergeldingszin te leggen, verwart zich in innerlijke antinomie. Want de vergelding kan ontneming van het leven eischen en eischt in beginsel verzoening van begaan onrecht. De Thomistisch georienteerde Roomsche moraal-philosoof VICTOR CATHREIN tracht deze antinomie te ontgaan, door het gebod aldus te lezen: Gij zult niet *onrechtmatig* dooden.[1)]

Maar zoo wordt de zin van het gebod op innerlijk tegenstrijdige wijze verwrongen.

In den zin der liefde is de norm volkomen modaal bepaald en heeft zij geen uitzonderingen. Ook de rechter, die een doodvonnis uitspreekt, ook de soldaat, die op den vijand schiet, blijft onderworpen aan het liefdesgebod 'Gij zult niet dooden'.[2)] Geen haat, geen vijandschap tegen den naaste mag hem bezielen. Maar de toevoeging van het woord 'onrechtmatig' maakt het gebod zinloos of tegenstrijdig.

Zinloos, voorzoover het als *rechts*beginsel zou moeten worden verstaan. Want alles wat na het woord 'onrechtmatig' volgt is overbodig. Ik mag immers *niets* onrechtmatig doen. Het komt er uit vergeldingsgezichtspunt alles op aan, wat onder 'onrechtmatig' moet worden verstaan *en het 'natuurrecht' kan zich daartoe niet op positieve rechtsregels beroepen!*

Innerlijk tegenstrijdig, voorzoover het gebod, ondanks de toevoeging van het woord 'onrechtmatig', in den modalen zin der

1) *Recht, Naturrecht und positives Recht* (2e Aufl. 1909) S. 223.
2) Vgl. hierbij CALVIJN Op. 27, 560; 26, 502 ff; 27, 588.

liefde zou blijven verstaan. Want dan zou het luiden: Gij zult niet *onrechtmatig* iemand den haat toedragen, waaruit de doodslag voortkomt. Alsof men ook *rechtmatig* zijn naaste zou kunnen haten!

In al de hierboven nog slechts uiterst summier geanalyseerde modale zin-structuren openbaart zich de tijdelijke orde in den samenhang der wetskringen, welke door het theoretisch denken in zijn begripsvorming en methodiek niet straffeloos valt te verwaarloozen.

Opmerking bij de voorafgaande §§.
Heeft de kosmische tijd zelve een actueele subjectszijde?

Het kosmisch karakter van de wetmatigheid der modale zin-structuur in de correlatie van wets- en subjectszijde.

Het is van het grootste belang bij de analyse der modale zinstructuur te letten op het *kosmisch* karakter van hare interne wetmatigheid.

Anders blijft onbegrijpelijk, dat de wetmatigheid der zin-structuur zich niet slechts aan de *wetszijde*, maar ook aan de *subjectszijde* van den wetskring openbaart. Ja, men zou anders de vraag moeten opwerpen, of de strengheid van de onderscheiding tusschen wet en subject, die in onze geheele uiteenzetting slechts wordt opgewogen door den nadruk, welken wij hebben gelegd op de onlosmakelijke *correlatie* tusschen beide, door de aanvaarding van een *wetmatige* structuur van de subjectszijde der zin-modaliteit in onderscheiding van die der wetszijde, niet geheel wordt te niet gedaan.

Om dit misverstand af te snijden willen wij in dit verband nog eens scherp onderscheiden:

1° - de kosmische wetmatigheid in de modale zin-structuur, welke zich binnen den wetskring zoowel aan de wets- als aan de subjectszijde vertoont;

2° - de onlosmakelijke gebondenheid van de door haar zin-modaliteit gequalificeerde subjectsfunctie aan hare kringwetten.

De modale zin-structuur, welke in kosmologischen zin de voorwaarde der kringwetten en der subjectieve kringfuncties in de volle individualiteits-structuur der werkelijkheid is, kan als zoodanig onmogelijk door de wetten van den *kring* worden beheerscht: zij wordt veeleer bepaald door de kosmische wetsorde.

De kosmische wetmatigheid der modale zin-structuur ook naar de subjectszijde, kan niets afdoen aan de onderworpenheid van de in den wetskring besloten subjectiviteit aan hare eigen kringwetten.

Het is de kosmische wetsorde zelve, welke wets- en subjectszijde van den wetskring met elkander in correlatie houdt.

Intusschen rijst hier een vraag van eminent gewicht, nl. of de kosmische tijd ook zelve een *subjectieve zijde* heeft, dan wel of hij alleen een *wetsorde* van de zin-breking in den zin-samenhang is.

Op deze vraag, schoon bij hem niet zoo geformuleerd, moet STOKER gestuit zijn, toen hij de mogelijkheid van een reëele overbrugging van de zin-grenzen der wetskringen door den kosmischen tijd in twijfel trok.

Wij komen op dit centrale probleem vanzelf terug bij de analyse van de ding-structuur der tijdelijke werkelijkheid.

Reeds hier moeten wij echter opmerken, dat, zoo de tijd in de idee alleen als *wetsorde* zou moeten worden gevat, de geheele theorie der wetskringen zich in innerlijke antinomieën zou ontbinden, daar zij dan op een *rationalistische* tijdsbeschouwing zoude zijn gebouwd, die de geheele onderscheiding tusschen wet en subject inderdaad zou opheffen en bovendien nimmer rekenschap van de kosmische continuiteit aan de subjectszijde der individueele werkelijkheid zou kunnen geven.

In een bloote tijds*orde* zonder tijds-*subjectiviteit* zou de subjectszijde der kosmische werkelijkheid niet wezenlijk *continu* kunnen zijn, maar in de dis-continuiteit der wetskringen uiteenvallen. De continuiteit der tijds*orde* zou m.a.w. *ledig* zijn.

Een tijdsorde zonder tijds-subjectiviteit is een innerlijk tegenstrijdige conceptie.

Alle rationalistische tijdbeschouwing vanaf ARISTOTELES, die

den tijd als een *ἀριθμός κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον κὰι ὕστερον*, als een bewegingsorde, qualificeerde, tot KANT die den tijd tot een transcendentalen aanschouwingsvorm proclameerde, loochent in wezen de subjectief-actueele zijde van den tijd, gelijk de irrationalistische tijdbeschouwing in den trant van BERGSON de wetszijde van den tijd elimineert.

§ 5 - Complicaties in de modale zin-structuur van den wetskring naar de retrocipeerende en anticipeerende richting.

A - *De retrocipaties*.

Een groote complicatie verkrijgt de modale zin-structuur hierdoor, dat de modale retrocipatie (analogie) niet slechts naar de *zin-kern* van den geretrocipeerden substraatkring terugwijst, doch veeleer naar de zin-modaliteit van dezen kring in het volle verband van haar *kern* en haar eigen modale retrocipaties, voorzoover althans zulke retrocipaties in deze zin-modus aanwezig zijn. Want de zin-kern bestaat niet op zich zelve, doch moet, gelijk wij zagen, zich *uitdrukken* in het intern-modale zinverband met de retrocipeerende, resp. met de anticipeerende, momenten, om zelfs binnen het modale kader van den wetskring haar *zin*-karakter te kunnen handhaven. In het intra-modale zin-verband wijst de zin-kern buiten zich zelve heen naar den tijdelijken *inter-modalen* zin-samenhang aller wetskringen.

Zoo blijkt ook de structuur der retrocipeerende zin-momenten een toenemende verwikkeling te vertoonen. In de modale retrocipatie drukt zich opnieuw de zin-samenhang tusschen de wetskringen uit!

Wij kunnen wel zeggen, dat een modale retrocipatie ter laatste instantie is *gefundeerd* in de zin-kern van den wetskring, waarop zij *bijzonderlijk* terugwijst. Maar zulks neemt niet weg, dat zulk een retrocipatie evenmin los van de retrocipaties op eventueel vroegere wetskringen is te vatten, als haar fundeerende zin-kern los van haar eigen retrocipatiesferen bestaat.

De totaliteits-structuur van de zin-modaliteit.

Voor de theoretische begripsvorming van de zin-modaliteiten is dit inzicht van fundamenteele beteekenis. De analyse van zin-kern, retrocipaties en anticipaties is de analyse van een modale *totaliteits-structuur*, waarin de momenten, als *zin*-momenten, nimmer los van elkander kunnen worden gevat. Ieder zin-moment wijst over zich zelve heen naar alle andere binnen de totaliteitsstructuur van den modalen zin en het heeft slechts zin in de structuur van het geheel. De orde der retrocipeerende en anticipeerende zin-momentén is door de kosmische wetsorde bepaald. Een modale retrocipatie zal van verwikkelder structuur zijn, naarmate de wetskring, in welks modale zin-kern zij is *gefundeerd*, in de kosmische tijdsorde verder is verwijderd van den wetskring, in welks modale zin-structuur zij als retrocipatie fungeert. Want zulk een verwikkelde retrocipatie heeft een successieve zin-belasting ondergaan, waardoor zij veel gecompliceerder is dan een retrocipatie, welke *rechtstreeks* in de zin-kern van den geretrocipeerden wetskring gefundeerd is.

Enkelvoudige en gecompliceerde, middellijk en rechtstreeks gefundeerde retrocipaties.

Wij kunnen daarom de modale retrocipaties onderscheiden in *enkelvoudige* en *gecompliceerde* en in *rechtstreeks* en *middellijk gefundeerde*.

Wij geven hieronder enkele voorbeelden.

Als eenige inderdaad *enkelvoudige* retrocipaties komen de analogische zin-momenten der dimensionaliteit en der grootte in den originairen ruimtezin in aanmerking. Deze retrocipaties zijn niet gecompliceerd, daar immers de haar fundeerende originaire zin-kern niet meer met retrocipaties in denzelfden modalen zin verbonden is. Tegelijk zijn deze retrocipaties *rechtstreeks gefundeerde*, daar zij onmiddellijk en niet eerst door bemiddeling van tusschenliggende wetskringen bij de haar fundeerende zin-kern aanknoopen.

De rechtstreeks gefundeerde, maar gecompliceerde structuur der ruimte-analogie in den modalen zin der beweging.

Als voorbeeld van een *gecompliceerde*, maar rechtstreeks gefundeerde, retrocipatie geven wij de *bewegingsruimte*. Zij is inderdaad, als ruimte-analogie in den modalen zin der beweging, *rechtstreeks* in de originaire zin-kern der ruimte *gefundeerd*. Maar ze is toch niet van enkelvoudige structuur. Immers zij wijst implicite terug naar het retrocipeerend zin-moment der dimensionaliteit in den originairen modalen ruimte-zin. Deze impliciete terugwijzing vindt haar uitdrukking in het retrocipeerend zinmoment der *bewegingsrichting*, dat in de bewegingsruimte als modale retrocipatie geimpliceerd is. En deze bewegingsrichting is in het modale verband van den originairen bewegingszin zelve weer gefundeerd in de *bewegingsimpuls* als *getals-analogie* in den zin der beweging, welke primair naar de ruimtelijke grootte terugwijst en in den tijd der bewegingsruimte fungeert.

De gecompliceerde, niet rechtstreeks gefundeerde, getals- en ruimte-analogieën in den modalen zin des rechts.

Als voorbeeld van *zeer gecompliceerde*, eerst *middellijk gefundeerde*, retrocipaties geven wij de *ruimte- en getals-analogieën* in den modalen zin des rechts.

Naar de wetszijde van de juridische zin-modaliteit drukt zich de ruimte-analogie uit in het retrocipeerend modale zin-moment van het *geldingsgebied der rechtsnormen*, naar de *subjectszijde* dezer zin-modaliteit in het retrocipeerend zin-moment van de *juridische plaats van het rechtsfeit*.

Wel is waar zijn ook deze *juridische* ruimte-analogieën tenslotte in de originaire zin-kern der ruimte (naar wets- en subjectszijde) gefundeerd.

Maar deze modale retrocipaties in den zin des rechts naar wetsen subjectszijde zijn allerminst *rechtstreeks* in die originaire zinkern der ruimte gegrond, doch zij hebben veeleer een *successieve*

zin-belasting ondergaan door het inter-modaal verband met de modale structuur van alle tusschenliggende wetskringen.

En daar het aantal dezer, de fundeering bemiddelende, wetskringen groot is, is de structuur der bedoelde retrocipaties ook uiterst verwikkeld.

Wie den modalen zin van het *juridisch geldingsgebied* wil vatten, dient te bedenken, dat dit modale zin-moment, zonder hetwelk de rechtsnorm niet kan bestaan, primair appelleert op de evenwichtige harmoniseering van rechtsbelangen in de wering van de *excessieve* aanspraken van den rechtsvormer van een specifieke competentiesfeer; dat het zin-moment der innerlijk harmonische begrenzing van het geldingsgebied van zelve terugwijst naar de *sociale*[1] *analogie* in den zin des rechts, welke zich in de *onverbrekelijke correlatie* tusschen *verbands- en maatschapsrecht* uitdrukt, zoodat zich de harmonische begrenzing van het geldingsgebied *preciseert* tot een evenwichtige begrenzende harmoniseering in *den zin der vergelding van de geldingsgebieden van verbandsen maatschapsnormen;* dat deze sociale analogie weer achter zich terugwijst naar de *taal-analogie* in den zin des rechts, daar deze geheele zin-structuur van het juridisch geldingsgebied slechts op symbolisch zin-substraat kan fungeeren; dat de taal-analogie achter zich zelve terugwijst naar de *historische* retrocipatie, daar de innerlijke evenmaat tusschen de geldingsgebieden van verbandsen maatschapsrecht in haar juridische symboliek een menschelijke *vorming* of *positiveering* vraagt, een zin-moment, dat wij nog als specifiek *historische analogie* zullen leeren kennen, enz. enz.

Nog gecompliceerder dan de hier summier geanalyseerde ruimteanalogieën zijn de *getals*-analogieën in den modalen zin des rechts. Naar de *wetszijde* dezer zin-modaliteit openbaart zich de getalsanalogie als eenheid der positieve rechtsorde in de veelheid der materieele competentiesferen naar de correlatie van verbands- en maatschapsrecht. Naar de *subjectszijde* openbaart zij zich in de rechtssubjectiviteit als een subjectieve eenheid in de veelheid van verbands- en maatschapsbetrekkingen in de zinkern der ver-

1) 'Sociaal' wordt hier verstaan in den modalen zin van den 'omgang'.

gelding. In de bijzondere figuur der *rechtspersoonlijkheid* verkrijgt de subjectieve getalsanalogie een buitengewone praegnantie.

Wanneer wij echter deze modale retrocipaties nader in haar zin analyseeren, dan blijkt ons aanstonds, dat zij op het geheele intermodale zinverband van den juridischen wetskring met al zijn substraatkringen appelleeren.

Van een *rechtstreeksche* fundeering der juridische getalsanalogie in de originaire zin-kern van het getal kan dus nog minder sprake zijn dan van een rechtstreeksche aanknooping der juridische ruimte-analogie bij de haar bijzonderlijk fundeerende originaire zin-kern der ruimte.

Het mathematisch wetenschapsideaal der humanistische wijsbegeerte, gelijk zich dit in de (in wezen) nominalistisch-individualistische natuurrechtsleer vanaf GROTIUS tot ROUSSEAU, KANT en den jongen FICHTE openbaarde, duidde deze gecompliceerde juridische getalsanalogieën om en meende haar een *mathematischen zin* te kunnen onderschuiven (de 'mos geometricus' in het humanistisch natuurrecht!) Daarmede trachtte zij de zin-verwikkeling in de juridische getals-analogie uit te schakelen en den *staat*, de *rechtspersoon* en de *positieve rechtsorde* op mathematischen grondslag te construeeren (de verdragsconstructie!).

Niet anders doet COHEN, de vader der Marburger school onder de Neo-Kantianen, wanneer hij de 'quantitatieve categorieën' van eenheid, veelheid en alheid overdraagt op de rechtspersoon en op de verhouding van 'staat' en 'maatschappij' en zoo, evenals HOBBES vóór hem, langs vermeend mathematischen weg tot een staats-absolutisme komt, dat slechts voor de denk-vrijheid halt maakt. Op deze wijze laat zich de getalsanalogie in den modalen zin des rechts niet hanteeren.

Summiere zin-analyse van de gecompliceerde psychische ruimte-analogie, welke middellijk is gefundeerd.

Minder gecompliceerd dan de juridische getals- en ruimteanalogieën zijn weer de *psychische ruimte-analogieën*, die wij hier

als laatste voorbeeld van gecompliceerde retrocipaties analyseeren.

De zinnelijke gevoelsruimte is als *tast*ruimte en ook als *gezichts-* of *zinnelijke aanschouwings*ruimte een (reeds met zin-individualiteit belaste) objectief-ruimtelijke retrocipatie in den modalen gevoelszin van den psychischen wetskring, en is als *objectief* zinmoment streng correlaat met het *subjectieve ruimte-gevoel*, zonder welk laatste zij niet is te actualiseeren. Deze modale subject-obj ectrelatie in haar verband met de retrocipeerende structuur der zin-modaliteit ontmoetten wij reeds meer dan eens bij vroegere structuur-analysen en kan, gelijk reeds opgemerkt, eerst in een later verband nader worden onderzocht.

De tast-ruimte nu (en de gezichts-ruimte in organisch gefundeerden samenhang met haar, waarover later!) is *drie-dimensionaal* in den modalen zin van het zinnelijk gevoel. Ook deze driedimensionaliteit mag dus niet in originairen ruimte-zin worden geinterpreteerd, al ligt aan haar in de kosmische tijdsorde inderdaad *een originaire driedimensionale ruimte ten grondslag*. De geheele psychische ruimte-analogie is echter *niet een enkelvoudige*, en knoopt geenszins *rechtstreeks* bij den originairen modalen ruimtezin aan. Zij wijst veeleer primair terug op de *organische levensruimte*, die zelve een gecompliceerde ruimte-analogie in den modalen zin van den biotischen wetskring is, en achter deze biotische ruimteanalogie op de *bewegingsruimte*. Eerst achter deze laatste ruimte-analogie wijst zij terug naar de *originaire zin-kern* der ruimte, waarin zij bijzonderlijk *gefundeerd is*.

Waarom nemen wij de zinnelijke bewegingsbeelden in het psychisch ruimtebeeld waar?

Zulks verklaart ook, hoe wij de *bewegingsbeelden* psychisch zinnelijk gewaar worden *in het ruimtebeeld*, terwijl toch in den originairen zin der ruimte, gelijk wij vroeger zagen, geen beweging mogelijk is.

De objectief zinnelijke gevoelsruimte, als modale retrocipatie op den originairen modalen zin der ruimte, *fundeert* nl. binnen het modale verband van de psychische zin-structuur noodwendig

het zinnelijk bewegingsbeeld, als (objectief) modale retrocipatie op den originairen zin der beweging. Zoodat de zinnelijke driedimensionale ruimte inderdaad een *apriorisch modale voorwaarde* wordt voor alle objectief zinnelijke gewaarwording van het bewegingsbeeld. De modale retrocipaties in de zin-structuur van het gevoel zijn echter niet wezenlijk met elkander gecoördineerd, gelijk bij de analytische juxta-positie der theoretisch omvatte zin-momenten zou kunnen schijnen, doch zij *doordringen* elkander intensief in den modalen samenhang van den zin. De objectief zinnelijke ruimte is in haar complexe structuur binnen den modalen zin van het gevoel geheel doordrongen van de bewegingsretrocipatie, gelijk het subjectief ruimtegevoel doordrongen is van het subjectief bewegingsgevoel. Alzoo moeten ook de objectiefzinnelijke bewegingsbeelden de gevoelsruimte zelve doordringen en worden wij dus de beweging zinnelijk slechts in de ruimte gewaar.

Gelijk reeds in de reactieve organische levensruimte de biotische ruimte-analogie geheel door de levensbeweging is doordrongen, zoodat inderdaad de levens-beweging slechts in de organische levensruimte mogelijk is.

De zinnelijkheid is wederom een modale retrocipatie in den gevoelszin, die onmiddellijk terugwijst naar den organischen levenszin. Deze retrocipatie is echter van gecompliceerd karakter, daar ze mede terugwijst naar de organische ontwikkeling en in concreto dan ook bv. bij hooger en lager ontwikkelde dieren een verschillende differentieering vertoont.

De organische ontwikkeling is echter op haar beurt een gecompliceerde bewegings-analogie in den levenszin, die in het moment van het ‘organische’ (dat een totaliteit in zijn deelen is) terugwijst naar den getalszin.

B - *De anticipaties*.

Evenals in de modale retrocipaties vinden wij ook in de modale anticipaties een toenemende structuur-verwikkeling, die zich echter

hier juist in de omgekeerde richting van de kosmische tijdsorde geldend maakt. Naarmate een wetskring in verhouding tot een anderen een vroegere plaats in deze tijdsorde inneemt, zullen de anticipaties in zijn modale zin-structuur op de zin-modaliteit van den lateren wetskring dus toenemen in gecompliceerdheid.

Terwijl wij echter bij de retrocipaties als eerste onderscheiding die tusschen *enkelvoudige* en *gecompliceerde* vonden, zijn de modale anticipaties steeds noodzakelijk van *gecompliceerde* structuur.

Hier heeft dus slechts de onderscheiding tusschen *rechtstreeks* en *middellijk anticipeerende* bestaansrecht.

De reden, waarom een modale anticipatie nimmer van enkelvoudige structuur kan zijn, is deze, dat ook de minst gecompliceerde modale anticipatiesfeer, nl. de ruimtelijke in den modalen zin van het getal, toch reeds rechtstreeks naar een zin-modaliteit (de originaire ruimte) vooruitwijst, welke, gelijk we zagen, zelve een retrocipatiesfeer bezit.

De complexe modale structuur der zgn. irrationeele getalsfunctie als *rechtstreeksche*, en die van de zgn. complexe getalsfunctie als *middellijke* anticipatie.

Zoo openbaart zich reeds in de zgn. irrationeele getalsfunctie ($\sqrt{2}$, $\sqrt[3]{5}$, $\sqrt{2+\sqrt{2}}$ enz.) binnen de reeks der zgn. 'reeële getallen'[1] een complexe anticipatie van den modalen getalszin op dien der ruimte in haar zin-moment der *extensieve grootte*.[2] Want al is deze anticipatie *een rechtstreeksche* in den vroeger omlijnden zin, zij impliceert in de benadering van de extensieve grootte uiteraard die van de ruimtelijke *continuiteit* en *dimensionaliteit*.

> De zgn. *één-dimensionaliteit* van de grondreeks der reeële getalswaarden kan dus geen *originair*, maar slechts *impliciet* en *rechtstreeks anticipeerend moment* zijn in de modale zin-structuur van het getal. Het blijft door de zin-kern der discrete quantiteit bepaald, maar is in dezen modalen getalszin niet te vatten buiten het anticipeerend zin-

1) Onder 'reeële getallen' verstaat men alle rationeele, in verbinding met de tusschen haar geïnterpoleerde irrationeele getalswaarden, welker reeks men, gelijk vroeger werd aangetoond *ten onrechte*, als *continu* vat.

2) Vgl. HANKEL *Theorie der complexen Zahlensysteme* (1867) S. 59, die echter ten onrechte het ruimtelijk groottebegrip geheel onafhankelijk van ieder getalsbegrip noemt.

> verband met de originaire extensieve continuiteit en de daarin geimpliceerde momenten der dimensionaliteit en grootte. De inadaequaatheid van de eindelooze reeks der gebroken rationeele getalswaarden, waarin de irrationeele getalsfunctie zich uitdrukt, kan in den zin van het getal zelve nimmer worden opgeheven. Zij is veeleer de noodwendige uitdrukking van de onzelfgenoegzaamheid van den modalen getalszin in de anticipeerende richting, van zijn noodwendig appèl op de extensieve grootte in den modalen zin der continue, dimensionale uitgebreidheid.

In de zgn. complexe getalsfunctie, waarin de zgn. reeële een verdere verdieping ondergaat door haar verbinding met de zgn. imaginaire functie (in den gewonen, eenvoudigen vorm: A + B *i*, waarbij $i = \sqrt{-1}$ of $(-1)^{½}$), verkrijgt de bedoelde anticipatie op de ruimtelijke dimensionaliteit en grootte een nieuwe verwikkeling, doordat het symbool *i* de benadering der *modale bewegingsrichtingen* in de modale getalsfunctie beteekent.

Los van dit inter-modaal zin-verband blijft de imaginaire getalsfunctie volkomen zin-loos.

Wij staan hier voor een *middellijke anticipatie*, welke eerst door bemiddeling van de ruimtelijke dimensionaliteit en grootte naar de *richtingen* en intensiteit in den modalen zin der beweging kan heenwijzen en dus in haar anticipatie op de laatste *implicite* op de eerste anticipeert.

> In den modalen getalszin zelve vindt de imaginaire getalsfunctie, gelijk NATORP juist heeft gezien, haar eenig aanknoopingspunt in de multiplicatieve betrekkingen der + en - richtingen. Doch deze betrekkingen blijven originair gekwalificeerd door de modale zin-kern der discrete quantiteit, hetgeen NATORP, gelijk wij zullen zien, in de lijn van het logicistisch continuiteitspostulaat, principieel moet loochenen. Zij blijven in haar anticipeerende functie onderstellen de ruimtelijke dimensionaliteit en de richtingsverandering in den originairen zin der beweging. Zij mogen m.a.w. nimmer in den originairen zin der continue richtingstransformatie worden gevat.

Ofschoon, gelijk bekend, de rekening met de imaginaire getalsfunctie reeds in de 17e eeuw onstond, is de beslissende stoot tot erkenning van de volwaardigheid dezer getalsfunctie eerst uitgegaan van GRASZMANN's, aanvankelijk in mathematische kringen weinig opgemerkte, '*Ausdehnungslehre*', in nauw verband met

HAMILTON's zgn. *quaternionen-rekening*. GRASZMANN voerde nl. de complexe getallen van willekeurige ordening in ter benadering van de dimensies der continue uitgebreidheid. In de lijn van LEIBNIZ' idee eener universeele reken-methode wordt bij hem de geometrie tot een bloot species of 'voorbeeld' eener mathesis, welke zuiver in rekening bestaat, maar zich ook boven de gewone arithmetica wil verheffen en deze eveneens slechts als een bijzonder geval in zich zou sluiten. Maar GRASZMANN ging daarbij toch nog niet zoover, het dimensie-moment in het getalsbegrip zelve in te voeren. Richting en dimensie blijven bij hem in den grond slechts 'eigenschappen' van het *telbare*, waarvoor in de abstracte 'Ausdehnungslehre' slechts een geschikte methodisch wetenschappelijke behandelingswijze zou worden geschapen.

De logicistische arithmetica moest intusschen in de nauwe verbinding, welke GRASZMANN met zooveel succes tusschen de complexe getalsfuncties en de ruimtelijke dimensies had aangenomen, gereede aanleiding vinden tot de poging, het moment der dimensionaliteit als een originair zin-moment uit den getalszin zelve, of liever uit het *logisch denken*, te laten ontspringen.

Zij had daarbij tegenover haar tegenstanders betrekkelijk gemakkelijk spel, voorzoover dezen het getal als principieel *'eendimensionaal'* beschouwden en zich dus slechts verzetten tegen de invoering van het moment der *méér-dimensionale* continuiteit in het getalsbegrip.

NATORP gaat bij zijn poging deze meer-dimensionaliteit originair uit het logicistisch gevatte getalsbegrip zelve af te leiden, uit van de 'eendimensionale' of 'lineaire' grondreeks der getallen als een, in strenge logische continuiteit uit de logische grondrelatie van afzondering en vereeniging geschapen, 'rechte', waarin de plusen minus-richting in strenge correlatie de plaats van ieder lid der reeks als tegenlid tot een grondlid of grondlid tot een tegenlid bepaalt. Aan deze invoering van de lineaire dimensionaliteit in het getalsbegrip is uiteraard reeds voorafgegaan de reeds vroeger besproken en antinomisch gebleken invoering van een originaire continuiteit daarin.

Den logischen overgang naar het 'meer-dimensionale' of complexe getal zoekt hij dan in de multiplicatieve ontwikkeling van de zgn. relatieve getalsfuncties, d.w.z. de reeksen, waarin de telling (0, 1, 2,... enz.) twee maal optreedt, onderscheiden alleen door het + of - teeken en verbonden in de gemeenschappelijke uitgangswaarde 0.[1)]

Het logicistisch begrip der 'Dimension überhaupt' en de modale zin-verschuiving in dit pseudo-begrip.

De logicistische zin-verschuivingen zijn in NATORP's poging tot afleiding der zgn. imaginaire getalsfunctie uit de logische grondcorrelatie van afzondering en vereeniging weer met handen te grijpen. Het logicistisch principe van den oorsprong gedoogt niet, dat het theoretisch denken de modale zin-grenzen van getal, ruimte en logische analyse eerbiedigt. De logische denk-continuiteit en denk-richting als ruimte- en bewegingsanalogieën moeten dus dienst doen, om in het getalsbegrip zonder eenig appèl op den originairen modalen zin der ruimte het continuiteits- en dimensiemoment als originair-logische zin-momenten op te nemen.

De multiplicatieve relaties der plus- en minusrichting in de modale tijdsorde van het getal, welke den zin der discrete quantiteit hebben, worden als dimensies geduid en bij aanvaarding van de actueele continuiteit in de grondreeks schijnt dan inderdaad het dimensiebegrip uit den 'logischen' zin van het getal afgeleid.

Maar het dimensiebegrip is hier een pseudo-logisch algemeen begrip geworden zonder modale zin-omlijning. Dit blijkt ten overvloede uit NATORP's stelling, dat men, om de dimensies der *ruimte* te kunnen denken, eerst de 'Dimensionen überhaupt' moet kunnen denken.[2)] Het begrip 'Dimension überhaupt' is op logistische wijze uit de logische dimensie-analogie gewonnen, waarbij slechts vergeten is, dat deze analogie zonder haar zin-substraat in den originairen modalen ruimte-zin niet kan bestaan.

Intusschen is het voor het inzicht in de complexe structuur der ruimtelijke anticipaties binnen den originairen getalszin zeer leer-

1) *Die logische Grundlagen* S. 248.
2) a.w. S. 263.

zaam, dat ook dit logicisme geen kans ziet, het dimensie-moment in het getalsbegrip op te nemen, zonder primair de extensieve continuiteit in de reeks der reeële getalswaarden in te duiden.

Complexe getallenstelsels en groepentheorie. De formalistische opvatting van het symbool *i*.

In de complexe modale getalsfuncties is inderdaad, gelijk wij reeds vroeger opmerkten, niet een anticipatie op de ruimtelijke dimensies *zonder meer*, maar veeleer via deze dimensies op de *modale bewegingsrichtingen* in het spel, en wel onder leiding van de theoretische denk-beweging.

Dit geldt zoowel voor het systeem der zgn. gewone complexe getalsfuncties (A + B *i* etc.), als voor de systematische uitbreidingen tot de systemen der zgn. quaternionen, biquaternionen en triquaternionen. De moderne inschakeling van de geheele theorie der complexe getalsfuncties in de zgn. groepentheorie[1)], welke de invariante betrekkingen in de *transformaties* binnen de groep onderzoekt, accentueert slechts dezen stand van zaken, welke de modale structuur-analyse van den getalszin ons onthult.

> Wanneer inderdaad bij ieder complex getallenstelsel twee verwisselbare groepen van *lineaire homogene transformaties* behooren en omgekeerd, dan kan het intermodaal zin-verband van de complexe getalsfunctie met de modale structuur der *ruimtelijke* dimensies en *bewegingsrichtingen* voor den *zin dezer getalsfunctie zelve* niet irrelevant zijn. Bij de quaternionen-stelsels, welke uit een reeële en drie imaginaire eenheden (*i, j, k*) bestaan[2]), is reeds het ontbreken van de zgn. commutatieve eigenschap van de vermenigvuldiging, welke ons in de gewone algebra het recht geeft het product *ab* om te keeren in *ba*, niet te verstaan zonder verband met de bewegingsrichtingen, welke de quaternion in den zin van het getal anticipeert.
>
> Het is ook niet zoo, gelijk het formalisme in de wiskunde het voorstelt, dat de imaginaire eenheid *i* als een zelfgenoegzame abstracte denk-constructie (waarvan men den *zin* in het midden laat) zich slechts adaequaat zou *afbeelden* in een *zinnelijk ruimtelijk bewegingsbeeld;* want wij zullen bij de behandeling der modale subject-object-

1) Vgl. hierover Dr J. WOLFF, *Complexe Getallenstelsels* (1917, Groningen), blz. 15 vlg.

2 *i, j* en *k* worden daarbij geïnterpreteerd als draaiingen van 90^{o} om drie onderling loodrechte assen, zoodat hun kwadraten - 1 zijn.

relatie zien, dat een zinnelijk afbeeldsel een *zinnelijk oer*-beeld onderstelt en dat een begrip nimmer aanschouwelijk is af te beelden.
Het gaat veeleer om een *volstrekt a-priorischen inter-modalen zin-samenhang*, waarin de complexe getalsfunctie naar haar innerlijke zinstructuur is gevoegd en dien ook het nominalistisch formalisme *althans implicile in zijn vermeend willekeurige definities* in rekening moet stellen, wil het inderdaad de *complexe getalsfuncties* in den theoretischen blik fixeeren.[1)]

Summiere analyse van de complexe anticipeerende structuur der denk-economie.

Wij willen tenslotte de complexe structuur van een tweetal *middellijke* modale anticipaties uit latere wetskringen aan een analyse onderwerpen, t.w. de *denk-economie* en het *rechts*gevoel. Dat wij in de 'denk-economie' inderdaad een economische anticipatie in den modalen zin der analyse (het logische) ontmoeten, toonden wij reeds in een vroeger verband aan. Thans gaat het er ons om, te doen zien, hoe in de complexe structuur dezer anticipatie *de kosmische tijdsorde der wetskringen zich uitdrukt*.

Wij willen m.a.w. in onze summiere structuur-analyse aantoonen, dat de denk-economische anticipatie niet *rechtstreeks* bij den geanticipeerden modalen zin van den economischen wetskring kan aanknoopen, maar eerst door bemiddeling van de modale zinstructuren van alle tusschen den logischen en economischen gelegerde wetskringen.

Zoodat in deze anticipatie een geheele reeks andere anticipaties *geïmpliceerd* zal blijken te zijn.

Gelijk wij reeds vroeger zagen, kan de economische anticipatie van den logischen zin zich eerst in het verdiepte, *theoretisch, weten-*

1) HANKEL merkt van formalistisch standpunt in zijn *Theorie der complexen Zahlensysteme* (1867) S. 66 over het symbool *i* op: 'es ist weiter nichts als ein Zeichen für ein eingebildetes, mentales Object, welches man die i m a g i n a r e E i n h e i t nennt, dessen eigentliches Wesen aber in der reinen Theorie ganz unbestimmt bleibt und unbestimmt bleiben musz, da wir uns in dieser nur mit seinen formalen Verknüpfungen zu beschäftigen haben.' Maar de imaginaire getalsfunctie heeft niet, gelijk H a n k e l meent, een verborgen 'metaphysisch wezen'. Het gaat om haar functioneele zinstructuur zelve, *waarvan haar geheele complex van apriorisch wetmatige betrekkingen afhankelijk is!*

schappelijk denken uitdrukken. In het wetenschappelijk denken nu verkrijgt de modale zin der analyse een *systematische* tendenz, waarin zich de logische onderscheiding verdiept tot *logische beheersching*. In de logische beheersching, welke zich in de systeemidee uitdrukt, anticipeert de analytische zin-modaliteit primair op den modalen historischen zin, welken wij in de volgende §§ aan een uitvoerige structuur-analyse zullen onderwerpen. Daarbij zullen wij de *beheerschende vorming* als originaire zin-kern van het historische ontdekken.

De denk-economie hëeft inderdaad geen zin zonder het *fundament* der logische beheersching. Alle biologistische misvattingen van het principe der denk-economie in de school van MACH en AVENARIUS zijn, gelijk wij thans kunnen vaststellen, te wijten aan een gemis aan inzicht in het anticipeerend zin-verband, waarin dit principe alleen zijn waren zin kan openbaren. Eerst in het anticipeerend zin-verband tusschen den logischen en historischen wetskring krijgt ook de *geschiedenis* van het wetenschappelijk denken haar juiste plaats.

Het primitieve, niet-theoretisch denken, heeft *als zoodanig* geen *geschiedenis*, wijl het zijn historische anticipatiesfeer nog niet ontplooid heeft. Dit kosmisch zinverband tusschen den logischen en den historischen wetskring wordt door het *Historisme* op innerlijk *antinomische* wijze misduid, inzoover het aan het theoretisch denken zelve de historische zin-modaliteit onderschuift. Op dit punt komen wij later uitvoerig terug.

De *logische beheersching* als historische anticipatie in den modaal-logischen zin kan zich tot een wezenlijke *denk-economie* echter niet ontplooien, zonder dat zij zelve op den modalen *taal-zin* anticipeert.

De *logische beheersching* moet zich in de modale anticipatie der *logische, symboliek* de basis verschaffen voor haar zin-verdieping tot *denk-economie*. De denk-economie wordt op haar beurt de modale grondslag voor de *logische harmonie*, waarin het logisch systeem op de zin-kern van den aesthetischen wetskring anticipeert, terwijl de logische zin in zijn *richtende* functie, waarin het theo-

retisch denken naar den logischen *rechts*grond van ieder theoretisch oordeel vraagt, op de originaire zin-kern des rechts vooruitwijst enz. enz.

Doch de aesthetische en juridische anticipaties van den modalen zin der analyse liggen reeds verder in de anticipeerende tijdsrichting dan de economische.

Wij wilden hier slechts aantoonen, dat de denk-economie in de logische beheersching en de logische symboliek noodwendig is gefundeerd.[1)]

Dat ook de logische *symboliek* zich slechts in de anticipeerende tijdsrichting kan openbaren, blijkt op overtuigende wijze bij een vergelijking tusschen het wetenschappelijk en het naieve, vóórwetenschappelijk denken.

Terwijl het naieve denken in zijn begripsvorming nog traag hangt aan zijn onmiddellijk psychisch substraat in de zinnelijke indrukken, en zich, naar zinnelijk gebonden kenmerken, slechts begrippen van werkelijke *dingen* en hun betrekkingen vormt, moet het verdiepte wetenschappelijk denken *op den symbolischen zin vooruitgrijpen*, om de werkelijkheid in begrips-abstractie te kunnen uiteen-stellen.

De wetenschappelijke logica wordt zoo inderdaad tot een *logische* symboliek, die zich heeft bevrijd van het *trage hangen* der logische activiteit aan de zinnelijkheid. Het wetenschappelijk begrip van een irrationeel of imaginair ‘getal’, schoon niet *los* van de psychische zin-functie[2)], kan toch nimmer op de objectief zinnelijke gewaarwording steunen, doch kan slechts in een verdiept, in een *sym*-

1) De *sociale* anticipatie in den modaal-analytischen zin laat ik in dit verband nog rusten, daar hare behandeling in den tegenwoordigen samenhang van ons onderzoek te zeer zou moeten vooruitgrijpen op het inzicht in de verhouding tusschen individueel en gemeenschaps-karakter der wetenschap, waarop wij eerst bij de behandeling van het Kennisprobleem uitvoerig kunnen ingaan. Wij beperken ons hier nog tot die anticipaties, welker evidentie wij reeds in den tegenwoordigen stand van ons onderzoek kunnen aantoonen.

2) Het wetenschappelijk denken blijft in zijn subjectief logischen zin bij het theoretisch-logisch gevoel als logische anticipatie in den modalen gevoelszin aanknoopen.

bolisch denken worden gevormd. Maar deze logisch symboliek is niet zelve taalzin, maar blijft in haar *modaal anticipeerend karakter* gequalificeerd door de *logische zinkern* en aan de logische denknormen onderworpen.

Summiere structuur-analyse van het rechtsgevoel als complexe modale anticipatie.

Als laatste illustratie van de verwikkelde structuur der modale anticipaties nemen wij de modale zinfiguur: *het rechtsgevoel*.

Het rechtsgevoel is een modale anticipatie in den functioneelen grondzin van den psychischen wetskring. De gevoelszin anticipeert in het rechtsgevoel op den zin des rechts.

Deze modale anticipatie van den gevoelszin kan echter niet *rechtstreeks* naar den juridischen zin vooruitwijzen, doch slechts door bemiddeling van de modale zin-structuur van alle tusschenliggende wetskringen. Alvorens de modale gevoelszin zich tot *rechts*gevoel kan verdiepen - hetgeen geheel iets anders is dan het dierlijke *wraakgevoel*, dat veeleer star aan biotische prikkels hangt - moet de gevoelszin zich eerst tot *logisch* gevoel hebben verdiept, waardoor het gevoel anticipeert op de analytische onderscheiding, schoon geenszins noodzakelijk op de *theoretische* analyse, 't geen in 't vervolg van wezenlijk belang zal blijken te zijn.

Dierlijke wezens kunnen geen *rechts*gevoel bezitten, reeds wijl hun de normatieve analytische functie ontbreekt.

Verdieping van den modalen gevoelszin tot *logisch gevoel* is echter *geen afdoende fundeering* voor de modale anticipatie in het *rechts*gevoel.

De psychiatrische wetenschap bevestigt, dat het *logisch* gevoel zelfs in uitgesproken scherpte kan zijn ontwikkeld, terwijl toch het sociaal *omgangs*gevoel, het *rechts*gevoel en het *moreele* gevoel ontbreken (vgl. de figuur der ‘moral insanity’). Dit moge bij den modernen mensch een *pathologisch* verschijnsel zijn, dit verschijnsel wijst er toch op, dat het *rechts*gevoel een veel gecompliceerder modale zin-structuur bezit, dan uit een onmiddellijke aanknooping van deze anticipeerende functie bij de structuur van het logisch gevoel zou zijn te verstaan.

Allereerst valt op te merken, dat het *rechts*gevoel zich in een, van het omgangs-gevoel, het schoonheidsgevoel, het moreel gevoel en geloofsgevoel duidelijk *differentieerende*, psychische gestalte eerst kan openbaren bij een *historisch beschavingspeil*, dat een voldoende fundament biedt voor de gearticuleerde onderscheiding van omgangsnormen, aesthetische normen, rechtsnormen, zedelijke normen en geloofsnormen. Nog bij de hoogontwikkelde Grieken zijn schoonheid, recht en moraal in het volksbewustzijn een ongedifferentieerde eenheid. In het *καλοκάγαθον* is het Grieksche ideaal der persoonlijke volmaaktheid vervat. Bij primitieve stammen zal men tevergeefs een gedifferentieerd *rechts*gevoel zoeken, doch slechts een ongearticuleerd verbandsgevoel van wat mag en niet mag aantreffen. De gevoelsreactie tegen iederen aanslag op de *verbands-orde* van den stam is met een modern gedifferentieerd *rechts*gevoel niet te vergelijken. Wij komen op dezen uiterst belangwekkenden stand van zaken nog in een later verband terug. In dit verband constateeren wij slechts, dat de gevoelszin zich eerst in anticipatie op den historischen *beschavings*zin moet verdiepen, zal van een gedifferentieerd *rechts*gevoel sprake kunnen zijn. Het is onmogelijk, het (in wezen moderne) rechtsgevoel los te maken van het *beschavingsgevoel* van den modernen mensch. Het rechtsgevoel is als modale anticipatie van den psychischen gevoelszin *gefundeerd* in de anticipatie van den genoemden zin op de moderne beschavingsontwikkeling.

De geringe differentieering van het gevoelsleven op primitief-cultuur-peil.

De moderne ontwikkelingspsychologie, die overigens haar wetenschappelijk gezichtsveld geenszins eenduidig heeft afgegrensd, heeft de geringe differentieering in de gevoelssfeer op primitief cultuurpeil en de toenemende differentieering in de gevoelssfeer bij hooger cultuur-ontwikkeling, in nauw contact met de ethnologische. onderzoekingen, scherp belicht.

Daarbij treft vooral sterk de parallellie tusschen het gevoelsleven van den primitieven mensch en van het kind. Ten aanzien van het

laatste merkt de Hamburger hoogleeraar Prof. HEINZ WERNER[1] op: 'Die Aufspaltung der undifferenzierten Gefühlszusammenhänge in spezifische Gefühle ist, wie KROH nachweist, beim Eintritt des Kindes in die Grundschule noch nicht vollendet. So ist z.B. die Absetzung der Wertgefühle gegeneinander nicht durchgeführt: ästhetische, ethische und mit ihnen utilitaristische Gefühlsmomente sind vielfach zu einer komplexen Einheit verwoben. "Nicht selten beobachtet man bei jüngeren Kindern" sagt KROH, "eine mehr oder weniger völlige Gleichsetzung des Ethischen mit dem Ästhetischen: "häszlich" und "unrecht", "schön" und "gut" werden zu identischen Begriffen. Diese Auffassung trägt dazu bei, das vielen Kindern das Unrecht als eine Art "Schmutz" erscheint'.[2]

Uiteraard moet de *anticipeerende* differentieering in den gevoelszin op hooger cultuurpeil scherp worden onderscheiden van de *retrocipeerende differentieering, welke met de organische ontwikkeling in den levenszin samenhangt*.

Het is de primaire fout van alle naturalistische evolutietheorie, dat zij deze onderscheiding uit het oog verliest, gelijk de geheele voorstelling, als zou men met behulp van een biologische hypothese het ontstaan van 'den mensch' kunnen verklaren, van een primitief gemis aan zin-onderscheiding getuigt.

* * *

Wij voerden de resultaten der moderne ontwikkelingspsychologie op dit punt niet aan, om daarmede de kosmische tijdsorde tusschen den psychischen en den historischen wetskring te *bewijzen*.

Wie dit zou meenen, zou de theorie der wetskringen, die juist *grondleggend* voor alle vakwetenschappelijk denken is, grondig misverstaan.

Wij kunnen alleen dit zeggen, dat de resultaten der ontwikke-

1) HEINZ WERNER *Einführung in die Entwicklungspsychologie* (2e Aufl. 1933) S. 71. Ik ga overigens volstrekt niet accoord met de sterk-constructieve wijze, waarop de ontwikkelingspsychologie met haar differentieeringsschema werkt, en waardoor zij m.i. met name den zin van het primitieve denken vervalscht!

2) KROH *Psychologie des Grundschulkindes* 1930 S. 248.

lingspsychologie op het punt van de afhankelijkheid der differentieering in het menschelijk gevoelsleven van den trap der beschavingsontwikkeling, slechts juist zijn te duiden, wanneer men de kosmische tijdsorde ten aanzien van den psychischen en den historischen wetskring, blijkend uit hun modale zin-structuren, in het oog houdt. De theorie der wetskringen is inderdaad *grondleggend* en *richting-wijzend* voor het vakwetenschappelijk onderzoek.

Dat het rechtsgevoel in zijn successieve fundeering in logisch gevoel en modern beschavingsgevoel ook een verdere fundeering in symbolisch gevoel, omgangsgevoel, economisch gevoel en harmonie-gevoel eischt, willen wij hier voorshands niet verder aantoonen, doch op dit punt voorloopig volstaan met het verwijzen naar de correlatieve retrocipeerende structuur van den modalen rechtszin, waarin wij de symbolische, sociale, economische en aesthetische analogieën reeds summier analyseerden.

Nieuwe complicatie in de anticipeerende structuur van den modalen zin. De normatieve anticipatie knoopt niet aan bij de bloot-retrocipeerende structuur van den geanticipeerden zin.

De zin-analyse van het rechtsgevoel heeft ons echter een nieuwe complicatie in de anticipeerende modale structuur van den wetskring ontdekt, die in het onderhavig verband van ons betoog onmiddellijk onze volle aandacht eischt.

Bij de ontleding van de historische anticipatie in het rechtsgevoel, moet het den lezer zijn opgevallen, dat deze anticipatie niet kortweg aanknoopt bij de retrocipeerende structuur van den modalen beschavingszin.

Ware dit laatste *wel* het geval, dan zou het niet duidelijk zijn, waarom wij het gedifferentieerde r e c h t s gevoel in de anticipatie op de *hoogere* beschavingsontwikkeling, in het *hoogere* beschavingsgevoel gefundeerd vonden.

De historische anticipatie knoopt dus blijkbaar aan bij de geanticipeerde modale zin-structuur van de historie, *die zelve reeds haar anticipatiesferen ontplooid heeft*.

En hetzelfde zal dan gelden voor alle latere anticipaties van den modalen gevoelszin.

Daarmede stuiten wij op een complexiteit in de, op de normatieve modale zinstructuren anticipeerende structuur van den wetskring, die in het grenzelooze schijnt heen te wijzen. Want de historische zin in anticipeerende gestalte biedt evenmin een rustpunt, doch wijst op zijn beurt vooruit naar volgende anticipeerende zinstructuren. En in den laatsten grenskring van onzen kosmos, den *geloofskring*, schijnt ons inzicht in deze geheele anticipeerende zinbeweging *vast* te loopeń. *Rust* kan de zin-dynamiek hier niet vinden, want als de tijdelijke geloofszin inderdaad het absolute rustpunt der heenwijzende zin-beweging ware, dan zou de geheele zin-dynamiek in zich zelve tot stilstand komen en daarmede ophouden *zin*-dynamiek te zijn.

De onrust, die wij in den zin als zoodanig en in de modale structuur der normatieve anticipaties inzonderheid ontdekten, laat geen verstarring in den tijd toe.

Het ontsluitingsproces in de tijdelijke zin-verscheidenheid en zin-samenhang vraagt als geheel onze aandacht en het wijsgeerig denken kan zonder zijn transcendentale gerichtheid op de religieuze zelf-bezinning inderdaad geen stap verder doen, om klaarheid in het hier opduikend machtig probleem te brengen.

Hoofdstuk III
Het ontsluitingsproces in de anticipeerende zin-structuur der wetskringen

§ 1 - De functioneele structuur van het ontsluitingsproces en de verhouding van begrip en idee in de beide grondrichtingen der kosmische tijdsorde.

In den, door den *kosmischen tijd* en niet door het theoretisch denken gewaarborgden, continuen samenhang (*systase*) van zin-kern en retrocipaties vinden wij de modale structuur van den wetskring in een *primaire* en tegelijk *primitieve* uitdrukking.

De modale retrocipaties zijn onafscheidelijk van de modale zin-kern van alle wetskringen - met uitzondering alleen van den eersten grenskring - zoodat de modale zin zich in de tijdelijke werkelijkheid niet kan uitdrukken buiten het retrocipeerend zinverband.

De primaire structuur van den modalen zin.

Daarom noemen wij den samenhang van zin-kern en modale retrocipaties de *primaire structuur* van den modalen zin.

Zoo *moet*, om een voorbeeld te geven, in den primairen modalen zin van een onrechtmatige gedraging de subjectieve *juridische causaliteit* als bewegings-analogie voorkomen, zullen wij inderdaad van een *rechtsfeit* kunnen spreken.

Geen menschelijke gedraging kan *onrechtmatig* zijn, zoo zij niet causaal in de vergeldingsharmonie der gemeenschaps- en maatschapsbelangen ingrijpt en als zoodanig naar de wetszijde van den juridischen wetskring een *rechtsgrond* voor *rechtsgevolgen* oplevert. Ook waar de formeele afwijking van de menschelijke ge-

draging van een rechtsnorm voldoende is voor hare onrechtmatigheid, is hare juridische causaliteit toch *voorondersteld*, want waarom zou deze handeling anders door de rechtsorde verboden zijn?[1)]

Het is echter zeer goed mogelijk, dat de anticipeerende functies van den modalen zin der vergelding in de tijdelijke werkelijkheid nog niet tot ontplooiing zijn gekomen. Dit punt roerden wij reeds in een vroeger verband terloops aan, doch vraagt thans een bijzondere behandeling.

De uitdrukking van den modalen zin der vergelding in een primitieve rechtsorde.

In primitieve rechtsordeningen rust het strafrecht - spaarzamelijke aanduidingen van het schuldmotief daargelaten - in het algemeen op het beginsel der 'Erfolgshaftung'. Als rechtsgrond voor het intreden van het rechtsgevolg (naar de wetszijde) volstaat hier het *causale* rechtsfeit, waarbij de causaliteit als retrocipatie op den originairen zin der beweging, de complexe structuur vertoont, welke wij aan andere retrocipaties in de vorige § onderzochten.[2)] De vergeldingszin - in zijn uitdrukking in het positieve strafrecht van het stam- of volksverband - hangt hier nog traag en star aan zijn modale zin-substraten, zonder zich nog in het anticipeerend schuldprincipe te hebben verdiept.

Evenzoo hangt hier de rechtssubjectiviteit van den mensch, zoowel als het geldingsgebied der rechtsnormen, nog star aan het substraat van den (zelve nog niet ontsloten) modalen zin van den *omgang*, welke laatste zich hier nog beperkt tot de leden van het

1) Vgl. voor dit punt nader mijn verhandeling: *Het Juridisch Causaliteits-probleem in het licht der Wetsidee* (Antirevol. Staatkunde, driemaand. org. 1928).

2) De juridische causaliteit in een rechtsfeit, welke *rechtsgrond* is voor het *rechtsgevolg* aan de wetszijde, is bv. evident onbestaanbaar zonder het zin-substract van de *logische* causaliteit, welke naar de wetszijde van den logischen wetskring tot uitdrukking komt in het *principe van den toereikenden grond*. De juridische causaliteit onderstelt de normatieve *toereikening*. Eerst ter laatste instantie wijst zij terug naar de causaliteit in den originairen zin der beweging.

enge stam- of volksverband. De vreemdeling is als zoodanig *hostis, exlex*. Met hem worden nòch vreedzame omgang, nòch rechts-, moreele- of geloofsbetrekkingen onderhouden. (De verbandsorde is hier weder een nog niet gearticuleerd in haar modale zin-functies onderscheiden eenheid!).

Nòch in de rechtssubjectiviteit, nòch in het geldingsgebied benadert de uitdrukking van den modalen zin der vergelding in een primitieve rechtsorde den zin der zedelijke menschheidsgemeenschap, laat staan de Christelijke idee der religieuze gemeenschap van het menschengeslacht.

De schenking om niet, als daad van liberaliteit, is in de primitieve rechtsorde onbekend. Het star aan het economisch substraat gebonden beginsel van het *do ut des* beheerscht het geheele primitieve contractenrecht, waarin de vergeldingszin zich nog niet heeft verdiept in benadering van den zin der naastenliefde.

Evenzeer is het primitieve (nog weinig 'ontwikkeld') contractenrecht gekenmerkt door een *formalisme*, waarin nog geen plaats is voor de anticipeerende beginselen der goede trouw, der 'justa causa', der billijkheid enz., terwijl het evenmin plaats laat voor aanvechtbaarheid der wilsverklaring op grond van dwaling, dwang en bedrog.

Op het starre substraat van het primitieve denken hangen alle rechtshandelingen nog traag aan het *zinnelijk gebonden* symbool. Een niet *zinnelijk* gesymboliseerde rechtshandeling wordt door het primitieve denken niet begrepen. Daarom worden ook de zakelijke subjectieve rechten niet begrepen, wanneer zij zich niet *zinnelijk* uitdrukken in de *weer* of '*Gewehre*', het voor ieder zichtbaar feitelijk bezit der zaak. Vandaar dat het van gemis aan een wezenlijk rechtshistorisch inzicht getuigt, wanneer men reeds in een primitieve rechtsorde het abstracte, ook los van de 'weer' fungeerende, *eigendomsrecht* gaat zoeken, dat dan door een revindicatie civielrechtelijk zoude zijn beschermd!

Ook de normatieve substraatkringen van zulk een primitieve rechtsorde verkeeren in den starren, nog niet verdiepten toestand.

Dat wij hier intusschen voor een nieuw probleem staan door

het feit, dat een primitieve verbandsorde, waarin het recht nog niet als een *gedifferentieerde* zin-zijde der werkelijkheid begrepen wordt, geheel onder leiding staat van het primitieve volksgeloof, zullen wij later zien.

In den *psychischen wetskring* vertoont de modale zin-structuur zich nog in de primaire, starre gestalte bij het dier. Er mogen in het dierlijk gevoelsleven verschillende graden van differentieering en hoogere ontwikkeling zijn op te merken, al naar gelang van den organischen ontwikkelingstrap, waarop het dier staat, het subjectieve gevoel blijft hier toch *gesloten* tegenover den zin der normatieve wetskringen en is niet voor eigenlijke *anticipeering*, voor *zinverdieping* vatbaar.

De physische wetskring openbaart zijn modalen zin nog in starre primaire gestalte in de an-organische materie, in verdiepte gestalte daarentegen in het energiesubstract van een plantaardig of dierlijk organisme.

De wetskring in restrictieve en expansieve functie. Leidende subjectsfuncties.

Wij zullen in al zulke gevallen zeggen, dat de *anticipatiesferen* van den wetskring nog *gesloten* zijn, dat de wetskring zich nog in starre, *restrictieve functie* bevindt.

Eerst in de ontsluiting der anticipatiesferen verdiept zich de modale zin, drukt hij zich uit in *expansieve of verdiepte functie*.

Deze ontsluiting is slechts mogelijk *onder leiding van* de subjectsfuncties der geanticipeerde wetskringen, doch waar het hier slechts een ‘ontsluiting’ betreft, moeten de anticipatiemogelijkheden latent in de modale zin-structuur van alle, aan den laatsten grenskring voorafgaande, wetskringen besloten liggen.

Wij zullen voortaan de verhouding der modale anticipaties en de modale zin-functies der geanticipeerde kringen die der ‘*geleide*’ en der *‘leidende’ zinfuncties* noemen.

De leidende zinfunctie wijst aan de geleide functie de richting in haar zin-ontsluiting.

De getalszin bezit geen zelfgenoegzaamheid bij zijn zin-ontsluiting, geen zelf-waarborg voor zijn modale anticipaties.

Eerst aan de leidende functie ontsluit zich de anticipatiesfeer van den getalszin in het 'benaderingsgetal'. De irrationeele en differentiale getalsfuncties zijn *grens*-functies van den getalszin, die vooruitwijzen naar den modalen zin van ruimte en beweging, welke in den getalszin zelve niet gegeven zijn. Eerst aan de leidende (verdiepte) logische modale subjectsfunctie ontsluit zich de psychische gevoelszin tot het verdiepte logisch gevoel. De modale gevoelszin bezit geen zelf-garantie voor zijn verdiepte functie in het logisch gevoel. Want dit laatste is een modale grensfunctie van den psychischen zin, waarin deze den logischen zin benadert, welke in de modale zinstructuur van den psychischen wetskring zelve niet gegeven is.

Eerst aan de moreele zin-functie ontsluit zich de zedelijke anticipatiesfeer in den modalen zin van het recht. De vergeldingszin bezit zelf geen waarborg voor zijn anticipeerende functies in de juridische schuld, de goede trouw, de goede zeden etc. etc.

Want al deze juridische figuren zijn anticipeerende *grens*functies van den vergeldingszin, waarin de laatste den modalen grondzin der moraal benadert, die in den zin des rechts zelve niet gegeven is.

Verdieping der modale analogieën door ontsluiting van de anticipatie-sferen van den zin.

De modale anticipaties verdiepen den geheelen primairen zin van den wetskring in den samenhang van kern en analogieën (retrocipaties).

Zoo verdiept de subjectieve juridische schuld den primairen zin van een onrechtmatige handeling. Zij verdiept de onrechtmatigheid, de juridische causaliteit, de juridische toerekening enz., daar zij de zedelijke gezindheid van den dader in den subjectieven zin der vergelding benadert.

Daarom is het onwetenschappelijk, met de heerschende strafrechtsdogmatiek causaliteit, onrechtmatigheid en schuld als drie volstrekt gescheiden elementen van het strafbaar feit te behandelen.

De isoleerende, het intern-modale zin-verband verstorende, behandeling dezer drie strafrechtelijke grondbegrippen is te wijten aan de onjuridische opvatting van causaliteit en schuld, waardoor ook de onrechtmatigheid niet in haar materieelen modalen vergeldingszin kon worden gevat.

De innerlijke antinomieën, waarin zulk een behandeling de strafrechtsdogmatiek verstrikt, analyseerde ik uitvoerig in mijn verhandeling: *Beroepsmisdaad en Strafvergelding in het licht der Wetsidee* (1929).[1)]

Zoo verdiepen het logisch gevoel, het beschavingsgevoel etc. de modale retrocipaties in den psychischen zin. De zinnelijke gewaarwording b.v. als biotische retrocipatie in het menschelijk gevoelsleven, krijgt zelve een zin-verdieping, wanneer het ontsluitingsproces in den psychischen wetskring is aangevangen en stelt de menschelijke zinnelijkheid ook als *zinnelijkheid* boven de dierlijke.

Begrip en idee van den modalen zin en hun verhouding in de fundeerende en in de transcendentale tijdsrichting.

Op de onderscheiding tusschen primairen en verdiepten modalen zin berust het onderscheid tusschen *begrip* en *idee*, dat met name sinds KANT in de wijsbegeerte is ingeburgerd, maar in de immanentiephilosophie niet in zijn volle draagwijdte kon worden doorschouwd. Van iederen wetskring laat zich naar zijn modalen zin een (theoretisch) *begrip* en een (theoretische) *idee* vormen.

Wordt de modale zin-structuur ‘in restrictieve functie’ door het zin-synthetisch *begrip* gevat, haar ‘expansieve functie’ is slechts te benaderen in de zin-synthetische *idee*, welke primair de

1) In het driemaand. orgaan *Antirevol. Staatk*. (1929).

geanticipeerde zin-structuren, als transcendentale *ὑπόθεσις, vooruit* neemt.

Zoo omvatten dus bv. getals-*begrip* en getals-*idee*, ruimte-*begrip* en ruimte-*idee*, gevoels-*begrip* en gevoels-*idee*, rechts-*begrip* en rechts-*idee* enz. telkens beide theoretisch den modalen zin van *denzelfden* desbetreffenden wetskring.

Maar de theoretische *idee* wijst in een andere tijdsrichting, t.w. de *transcendentale* of *anticipeerende*, en is *in den tijd niet af te sluiten*. Vandaar dat iedere opvatting van de theoretische idee als *begrip* den theoretischen *zin* der idee verstoort en het wijsgeerig denken aftrekt van de ware transcendentale richting.

De theoretische antinomie en de misvatting der idee als begrip.

En hier komen wij vanzelve terug op de, bij onze eerste uiteenzetting van de *methode der antinomie* opgeworpen, vraag, in hoeverre bij het ontstaan der *bijzondere* theoretische antinomieën, het misbruik der theoretische idee als verstandsbegrip betrokken is. De zaak staat inderdaad aldus, dat een gebruik van de *idee*, als ware zij een *begrip*, tot een subjectief-theoretische nivelleering van de modale zin-grenzen der wetskringen moet leiden, waarin wij reeds vroeger den oorsprong der bijzondere theoretische antinomieën ontdekten.

In de *idee* van een modalen zin immers kan het theoretisch denken slechts den tijdelijken zin-samenhang tusschen de wetskringen en de zin-totaliteit *benaderen*, maar nimmer wezenlijk in *begrip* vatten.

De theoretische idee is een transcendentaal grensbegrip. Wie de tijdelijke *grenzen* van de modaal gequalificeerde idee poogt te overschrijden en den zin-samenhang en de zin-totaliteit zelve theoretisch in de modale idee meent te kunnen *be-grijpen*, vervalt in een *verabsoluteering* der modale zin-bijzonderheid, welke, gelijk wij vroeger zagen, met de eerbiediging van de modale souvereiniteit in eigen kring onvereenigbaar is. Alle -ismen in de immanentiephilosophie moeten zich dus schuldig maken aan een misbruik van

de modale theoretische *idee* als *begrip*. En ook het 'transcendentaal-idealisme' is aan deze misvatting der idee niet ontkomen[1)], inzooverre zij de modale idee met de zin-totaliteit van den kosmos heeft vereenzelvigd.

Wij kunnen *met gelijk kosmologisch recht* zeggen, dat het begrip de modale idee fundeert en dat de idee aan het begrip ten grondslag ligt.

In de transcendentale, naar de zin-totaliteit heenwijzende, tijdsrichting is ieder begrip afhankelijk van de idee; in de fundeerende tijdsrichting daarentegen is de idee der zin-modaliteit afhankelijk van het begrip van dien modalen zin.

Maar iedere denk-houding, welke het theoretisch begrip op zichzelve meent te kunnen stellen, verliest den *zin* uit de greep en *valt af* in logisch formalisme.

Daarbij is wel degelijk een *wijsgeerige grond-idee* in het spel, nl. een positivistisch-logicistische, maar het is een grond-idee in den afval van het theoretisch denken van de ware volheid van den zin.

Iedere *modale* theoretische idee wijst, *in het licht der Christelijke wijsgeerige grondidee, het wijsgeerig denken* boven den tijd uit naar de religieuze zin-volheid, waarin alle tijdelijke zin-verscheidenheid haar diepste eenheid en boven-tijdelijke zin-vervulling vindt.

Wanneer een normatieve zin-modaliteit in de tijdelijke werkelijkheid zich nog slechts in restrictieve, starre, gesloten structuur uitdrukt, dan is aan deze primitieve uitdrukking van den zin zelve een zeker formalistisch karakter eigen.

1) De onderscheiding tusschen theoretische en practische ideeën bij KANT kan hiertegen niet worden aangevoerd. OOK KANT's idee van den 'homo noumenon' is een theoretische idee *in onzen zin*, daar zij immers op een zinsynthetische abstractie berust. Dat KANT de wetenschap tot de zinnelijke natuurervaring beperkt, is voor dit punt irrelevant.

Een voorbeeld levert hier weer de primitieve rechtsorde, in hare beslotenheid binnen de geheele primitieve verbands-orde. De starheid van de rechtsbeschouwing, welke de i d e e van den modalen zin der vergelding nog niet gevat heeft, komt hier zelfs in de *benaming* der rechtsorde uit.

Zoo bv. in de oud-Germaansche benaming der rechtsorde als 'eeua', in welke benaming - hoe verschillend men ook over hare beteekenis moge denken - toch in elk geval ook de beteekenis der starre onveranderlijkheid school, dezelfde onveranderlijkheid, welke oorspronkelijk in het Grieksche woord *νόμος* werd aangeduid.

Zulk een rechtsorde is in haar primitieve zin-structuur toch *rechts*orde, naar haar gelding gefundeerd in nog starre, niet anticipeerende rechtsbeginselen, welke in haar *gepositiveerd* zijn. Zij is geen willekeur!

En toch is het eerst vanuit de *rechtsidee* mogelijk, den zin ook van zulk een primitieve rechtsorde te vatten, wijl het theoretisch denken slechts in de *idee* de richting op de religieuze zin-volheid kan verwerven en alle zin van religieuzen wortel en goddelijken oorsprong is.

Zal het nu tot een ontsluiting der anticipatiesferen van den modalen zin des rechts komen, dan moet ook in de *substraatkringen* van het recht het proces der zin-ontsluiting zijn aangevangen.

De fundeerende en anticipeerende tijdsrichting in het ontsluitingsproces der normatieve anticipatiesferen.

De kosmische tijdsorde met haar strenge onverbrekelijke correlatie der *fundeerende* en *anticipeerende* richtingen gedoogt niet, dat het ontsluitingsproces in den modalen zin van een wetskring zich *ongefundeerd* naar de transcendentale tijdsrichting zou voltrekken, voorzoover in zulk een wetskring niet zelve het ontsluitingsproces in de overige gefundeerd blijkt.

In het voorafgaande hoofdstuk eindigden wij met de formuleering van het probleem, dat de zin-ontsluiting in de normatieve wetskringen en die in de niet-normatieve wetskringen voor wat

betreft hun normatieve anticipatiesferen,[1] aan het wijsgeerig denken stelt. Het bleek ons nl., dat iedere 'leidende normatieve functie' reeds zelve hare anticipatiesferen moet hebben ontsloten, zal zij de vroegere modale zin-functies in den kosmischen tijd bij hare zin-ontsluiting de richting kunnen wijzen. Het geheele ontsluitingsproces scheen daarbij vast te loopen in den laatsten grenskring van onzen kosmos, den *geloofs*kring, die immers geen *modale* anticipatiesferen bezit.

En het was de *historische wetskring*, waaraan ons het probleem het eerst duidelijk werd.

Het geheele ontsluitingsproces in de normatieve wetskringen bleek immers afhankelijk van een 'hooger historisch ontwikkelingspeil' en van een hooger peil van beschavingsontwikkeling kunnen wij slechts spreken, wanneer de modale zin der historie zich in ontsluiting zijner anticipatiesferen *verdiept* heeft.

Neemt het normatieve ontsluitingsproces in een bepaalden wetskring zijn aanvang?

Waar neemt in de normatieve zin-dynamiek van onzen kosmos de ontsluiting van de modale anticipatiesferen der wetskringen haren aanvang?

Wanneer wij deze vraag i.z. den *aanvang* van het normatieve ontsluitingsproces opwerpen, dan geldt het weder een vraag i.z. de *kosmische* tijdsorde *met haar beide richtingen*.

De transcendentale of anticipeerende tijdsrichting bleek in den tijd zelve geen afsluiting te gedoogen, doch onafwijsbaar boven den tijd uit te wijzen.

Ook wanneer dus blijkt, dat in laatste instantie bij alle normatieve zin-verdieping de *functioneele leiding* van de modale *geloofsfunctie* uitgaat, dan kan daarmede slechts de onzelfgenoegzaamheid van het geheele tijdelijk proces der zin-ontsluiting naar de

1) Van *normatieve* anticipatiesferen in een *vóór-logischen wetskring* kan men uiteraard slechts bij anticipatie op originair normatieve wetskringen spreken. In de vóór-logische zin-zijden der werkelijkheid hebben de wetten *niet originair* normatieven zin.

transcendentale tijdsrichting worden vastgesteld, waarbij dan de modale geloofsfunctie als *modale grensfunctie* in dit ontsluitingsproces, ons zelve voor een fundamenteel probleem stelt[1)], dat wij afzonderlijk onder oogen hebben te zien.

Wanneer wij echter de vraag i.z. den aanvang van het ontsluitingsproces op de *fundeerende* tijdsrichting betrekken, dan moet het mogelijk zijn een normatieven wetskring aan te wijzen, van welks modale zin-ontsluiting het geheele ontsluitingsproces in de overige normatieve wetskringen afhankelijk is. Bij de analyse der modale retrocipaties bleek de fundeerende tijdsrichting ons telkens naar een wetskring te wijzen, in welks modale zin-kern de retrocipatie ter laatste instantie gefundeerd is.

De fundeerende tijdsrichting biedt aan het theoretisch denken althans voorloopige rustpunten in de originaire zin-kernen welke als *rust*punten slechts weer worden opgeheven door de transcendentale tijdsrichting, zonder welke zij tot zin-loosheid zouden verstarren.

Zoo moet ook in de fundeerende tijdsrichting een normatieve wetskring aanwijsbaar zijn, waarin het ontsluitingsproces der normatieve anticipatiesferen een *aanvang* neemt, ook al blijkt het betrekkelijk rustpunt, dat deze wetskring aan het wijsgeerig nadenken over de mogelijkheid der modale zin-ontsluiting biedt, slechts een *voorloopig* rustpunt, dat als zoodanig in de transcendentale richting van het denken in de essentieele *onrust* van den zin moet worden opgeheven.

De gezochte wetskring, waarin naar de fundeerende tijdsrichting de aanvang van het ontsluitingsproces der normatieve anticipatiesferen wordt gevonden, is de *historische*.

De historische wetskring als fundament van heel de normatieve zin-ontsluiting.

Het zal ons in het vervolg van ons onderzoek steeds duidelijker blijken, hoe aan den historischen wetskring inderdaad naar de

1) Omdat nl. deze wetskring geen modale anticipatiesferen meer bezit.

bedoelde tijdsrichting een bijzondere plaats toekomt in het geheele ontsluitingsproces der normatieve anticipatiesferen, ja hoe hij inderdaad *het knooppunt van heel de normatieve zin-dynamiek binnen den tijd* moet worden genoemd, inzooverre nl. alle *normatieve* zin-verdieping in de wetskringen de verhooging van het historisch ontwikkelingspeil tot fundeerende *ὑπόθεσις* heeft.

Zal de historische wetskring inderdaad deze *fundeerende* functie in het normatieve ontsluitingsproces kunnen vervullen, dan kan de ontsluiting van zijn eigen anticipatiesferen niet zelve meer een in den tijd *gefundeerde*' zijn.

Het normatieve ontsluitingsproces moet dan in dezen wetskring veel meer zijn *originairen aanvang* naar de fundeerende tijdsrichting nemen en iedere poging, om zijn fundament in een vroegeren wetskring te zoeken moet in een vicieuzen cirkel voeren.

Ten aanzien van den logischen wetskring is weliswaar de modale zin-ontsluiting van den historischen de eerste *ὑπόθεσις* in de transcendentale of anticipeerende tijdsrichting, gelijk wij in een summiere analyse van het denk-economisch beginsel aantoonden.

Maar toch kan het normatieve ontsluitingsproces van den historischen wetskring als zoodanig niet *logisch gefundeerd* zijn, daar de zin-ontsluiting van het logische zelve eerst op hooger historisch ontwikkelingspeil mogelijk bleek.

Het is mogelijk, dat in den historischen en de na-historische wetskringen het ontsluitingsproces is aangevangen, zonder dat het naieve logisch denken zich reeds tot *wetenschappelijk theoretisch* denken verdiept heeft.

Maar het omgekeerde is in de tijdelijke werkelijkheid niet mogelijk.

Wij staan hier inderdaad voor een eigenaardigheid in de functioneele structuur van het normatieve ontsluitingsproces. In alle substraatkringen van den historischen wetskring blijkt de ontsluiting der normatieve anticipatiesferen eenzijdig afhankelijk van den aanvang der zin-ontsluiting in de historische ontwikkeling, welke ten aanzien van het ontslutingsproces in de vroegere wetskringen nochtans in de *transcendentale tijdsrichting* is gelegen.

In alle na-historische wetskringen daarentegen heeft het ontsluitingsproces een *ὑπόθεσις* zoowel in de fundeerende als in de transcendentale tijdsrichting.

Strict genomen is de aanvang van het ontsluitingsproces in den historischen wetskring *niet* het *fundament* van de normatieve zinontsluiting in de vroegere wetskringen.

Nochtans bestaat ook hier een *eenzijdige* en niet-omkeerbare afhankelijksverhouding, welke ons het recht geeft den historischen wetskring in de fundeerende tijdsrichting het knooppunt van heel het ontsluitingsproces in de normatieve anticipatiesferen der overige wetskringen te blijven noemen.

De uitdrukking van de fundeerende tijdsrichting binnen de transcendentale tijdsrichting zelve.

De fundeeringsverhouding in het normatieve ontsluitingsproces is tenslotte zelve een verhouding, die binnen de transcendentale tijdsrichting fungeert, wijl de verdieping van den modalen zin, onverschillig in welken wetskring zij plaats vindt, *als zoodanig* van anticipeerend karakter is. In de transcendentale tijdsrichting zelve drukt zich m.a.w. opnieuw de tweeheid van richting uit.

Het geheele inzicht in deze bijzondere plaats van den historischen wetskring in het normatieve ontsluitingsproces is intusschen afhankelijk van het inzicht, dat de historische ontwikkeling inderdaad als zoodanig in een wetskring besloten is en dus een ontwikkeling is van *modale* - in eigen kring souvereine - *zinbijzonderheid*.

En juist tegen deze opvatting moet het moderne Historisme in al zijn vormen (van naturalistisch tot idealistisch Historisme) in verzet komen. Terwijl ook in het Christelijk denken deze opvatting voor het minst genomen een zeer *ongewone* mag worden genoemd.

Waar juist op dit punt voor alles klaarheid moet worden geschapen, zal onze geheele verdere gedachtengang niet als een zon-

derlinge hypothese in de lucht blijven zweven, zie ik mij gedwongen, reeds in dit verband meer uitvoerig rekenschap te geven van den ‘zin der geschiedenis’, ofschoon ik daarbij op den systematischen ontwikkelingsgang van mijn onderzoek in het vierde Boek moet vooruitgrijpen.

§ 2 - De modale zin-kern der geschiedenis.

Dé geschiedenis in vóór-theoretische en theoretische opvatting.

Het staat uiteraard aan het niet-wetenschappelijk spraakgebruik vrij, ja het is geheel in overeenstemming met zijn instelling in de naieve ervaringshouding, over de geschiedenis te spreken in den concreten, niet geabstraheerden zin van het op den Goddelijken Oorsprong betrokken, in de menschelijke existentie geconcentreerde *geschieden*. Wanneer bv. de Christen-staatsman zich tegenover de speculatieve staatsconstructies steeds weer beroept op het: *Er staat geschreven!* en *Er is geschied!*, dan moet het duidelijk zijn, dat hier de geschiedenis niet in *abstract-theoretischen zin* wordt gevat, maar veeleer *in den vollen concreten zin-samenhang van den tijd*. Maar in deze niet-theoretische ervaringshouding is toch wel degelijk de tijdelijke modale zin der geschiedenis in dien concreten samenhang van het geschieden *implicite vermeend*. Alleen is die modale zin hier niet theoretisch ge-expliceerd, daar die zin hier niet tot theoretische ‘Gegen-stand’, tot *probleem* voor het denken geworden is.

Wanneer men echter *in de theoretische kennishouding* de vraag stelt: Wat is historie? dan komt men niet wezenlijk verder met het antwoord: Wat in het verleden geschied is.

Wanneer ik gisteren gedineerd, een sigaar gerookt en een kop koffie heb gedronken, dan behoort dit alles vandaag ongetwijfeld tot het ‘verleden’.

Ik geef ook onmiddelijk toe, dat aan deze concrete, vandaag tot het ‘verleden’ behoorende handelingen *een historische zin-zijde*

inhaerent is: In de Middeleeuwen bv. rookte men niet en dronk men geen koffie. Het invoeren en 'inburgeren' van deze genotmiddelen behoort ongetwijfeld tot de historische ontwikkeling. Maar dan komt er juist alles op aan, te weten, waarin de *historische zin-zijde* van de genoemde handelingen schuilt, wat m.a.w. de *modale zin der historie* is.

Want het 'verleden' zonder meer omvat zeer veel, wat modaal niet tot de historie valt te rekenen. Dat ik gisteren ademde, behoort vandaag ook tot het verleden, maar de bloot 'natuurlijke' zijden dezer activiteit vallen als zoodanig ongetwijfeld niet onder de 'geschiedenis'.

Het *worden*, de *genesis* is een begrip, dat in het analyseerend wetenschappelijk denken, dwingend een modale zin-begrenzing eischt. Er is een *worden* in biologischen, in psychologischen, in historischen, in juridischen zin enz. enz.

Met het o n t w i k k e l i n g s b e g r i p , als niet in zijn modale zin-bijzonderheid gepreciseerd 'algemeen-begrip', komen wij voor de karakteriseering van het. historische evenmin verder. Van 'ontwikkeling' spreken wij immers ook in het organisch levensproces van planten en dieren. Van 'ontwikkeling' spreken wij voorts in alle zin-zijden der werkelijkheid, welke in de biotische gefundeerd zijn. Het komt er juist op aan te weten, welken modalen zin wij in de h i s t o r i s c h e ontwikkeling vatten.

Verschillende opvattingen over den zin der geschiedenis.

Wat is dus de *modalen zin* der geschiedenis? Velerlei antwoorden vinden wij in de moderne geschied-philosophie gegeven op de vraag wat de 'zin der historie' is, maar haar *modale zin* is eigenlijk nimmer onderzocht.

Velen zien nog in de geschiedenis de voortschrijdende ontwikkeling der menschheid als een verloop van feiten, die onder, als 'natuurwetten' misduide, 'sociologische' wetten staan.

Anderen zien in het historische een transcendentaal-synthetischen denkvorm, waardoor wij de op zichzelve 'wertblinde' tijde-

lijke werkelijkheid (welke met de zinnelijk verschijnende 'natuur' wordt vereenzelvigd) in betrekking brengen tot in de feitelijke menschelijke activiteit algemeen erkende waarden (staat, kunst, religie, economie enz.) en daarbij bijzonderlijk op *de individualiteit* der aldus als 'Sinngebilde' beschouwde verschijnselen letten in tegenstelling met de natuurwetenschappelijke denkwijze, die *gcneraliseerend* en *'wertblind'* zou te werk gaan.

Nog anderen zien in de historie de tijdelijke zijnswijze der 'geestelijke werkelijkheid' zelve, waarin immanent 'de objectieve geest' zijn oneindigen zin-rijkdom ontplooit en waarin ieder individueel verschijnsel een volstrekt irrationeele gestalte is, welke die geest in zijn dialectischen gang door de wereldgeschiedenis aanneemt, een individueel moment in de geestelijke totaliteit, dat slechts uit het verband van het geheel is te verstaan. Nog anderen zien in de historie een alle zin-zijden der werkelijkheid omsluitende levensstroom met parallelle, in zich gesloten, typen, die zonder onderlingen samenhang groeien, tot rijpheid komen en afsterven, evenals natuurlijke organismen. Terwijl de historische existentiephilosophie in de geschiedenis ziet de typische zijnswijze van het menschelijk bestaan qua talis.

Achter al deze historie-opvattingen herkennen wij zonder moeite de grondstructuur der in Boek I uitvoerig geanalyseerde wetsidee der humanistische immanentiephilosophie terug. Zij kunnen ons den modalen zin der historie niet ontdekken, wijl zij geen wetskringen kennen en zij kunnen geen wetskringen aanvaarden, wijl zij de tijdelijke zin-verscheidenheid in den zin-samenhang niet vanuit de religieuze transcendente zin-volheid, doch vanuit de verabsoluteerde modale zin-bijzonderheid meenen te kunnen vatten.

Wij hebben reeds te voren de modale *zin-kern* van den historischen wetskring in *de beschaving* gefixeerd en moeten de weerlegging van de bezwaren, die men van geestverwante zijde tegen deze opvatting heeft aangevoerd,[1)] nog even uitstellen. In het

1) Naar aanleiding van mijn verhandeling: *De Zin der Geschiedenis en de 'Leiding Gods' in de historische ontwikkeling* in Publicaties van de Reun. Org. van N.D.D.D. no. 5 (1932).

tegenwoordig verband willen wij slechts aantoonen, dat de *beschaving* inderdaad een in den tijd *originaire* en onherleidbare zinkern is, waardoor een wezenlijke *wetskring* wordt afgegrensd.

De 'cultuur' als materieele zin der geschiedenis in het wetenschappelijk gebruik van den term.

Men moet zich daarbij natuurlijk wel rekenschap geven van de omstandigheid, dat wij bij de analyse der zin-modaliteiten een geanalyseerde zin-kern steeds symbolisch door een term moeten *beteekenen* en dat *de uitdrukking* in het *teeken* niet mag worden verward met de daarin *be-teekende zin*, welke laatste zelve *buiten* den modalen taal-zin is gelegen en ons slechts in het intuitieve inzicht kan worden ontsloten.

Aan het woord, dat den modalen zin der geschiedenis beteekent, dient wetenschappelijk slechts de eisch der *een-duidigheid* te worden gesteld. En daarbij kan niet het criterium zijn het *naieve* spraakgebruik, waarin de taal immers aan dezen eisch van strenge een-duidigheid der teekens nog niet kan voldoen, doch alleen het *wetenschappelijk* spraakgebruik, waarin de taalzin, op de vroeger uiteengezette wijze, zijn juridische anticipatiesfeer heeft ontsloten.

In het wetenschappelijk-wijsgeerig spraakgebruik nu is, sinds de opkomst van de moderne geschiedenis-philosophie, welke zich op de vraag naar den *zin* der geschiedenis toespitste, het woord 'beschaving' of 'cultuur' functioneel steeds gevat in de beteekenis van *materieelen zin* der historische ontwikkeling.

Daarbij wordt rekening gehouden met de onderscheiding tusschen *subjectieve* vormende cultuur-werkzaamheid als *proces* en de *objectieve* resultaten daarvan (de cultuurvormsels, 'Sachkultur').

De nadere onderscheiding in het theoretisch spraakgebruik tusschen 'cultuur' en 'beschaving' ('Zivilisation, 'civilisation', 'civilisatio') als *innerlijke* en *uiterlijke* cultuur laat ik hier verder rusten, daar zij nòch *algemeen*, nòch op eenduidige wijze wordt gehandhaafd, en wijl bovendien de termen 'Zivilisation', 'civilisation', 'civilisatio' etc. duidelijk hun oorsprong verraden uit de natuurrechtelijke gedachtensfeer met haar tegenstelling van een

natuur-staat tegenover een burgerlijken staat. Dat ik zelf aan het woord ‘beschaving’ de voorkeur geef, vindt zijn grond voornamelijk in de omstandigheid, dat de term ‘cultuur’ in de heerschende geschiedphilosophie wel de meest gangbare, maar daarom ook de meest in zijn gangbare beteekenis *belaste* is.

In ieder geval zijn de termen ‘beschaving’ en ‘cultuur’ in het theoretisch spraakgebruik op zich zelve neutraal ten opzichte van de waardeering van het hooger of lager *peil* der beschavingsontwikkeling.

Men spreekt terecht ook van ‘primitieve beschavingen’.

De ‘beschaving’ als beheerschende tot taak gestelde vorming in originairen modalen zin.

De zin nu, welke in het ‘woord’ *beschaving* naar zijn theoretisch gebruik primair wordt beteekend, is die van een *beheerschende* vorming van een *gegeven aanleg, structuur of toestand* tot iets dat zich niet vanzelve ontwikkelt, maar veeleer als ‘Aufgabe’, als taak is voorgesteld en in normatieve vrijheid in het subjectieve proces der beschaving ver-werkelijkt wordt.

De *beheerschende vorming* heeft daarbij geen anticipeerenden zin, gelijk in den term ‘*logische* beheersching’, maar een *originairen*, die zich verder niet laat analyseeren, daar iedere poging daartoe òf tot tautologieën, òf, gelijk wij zullen zien, tot ongequalificeerde algemeen-begrippen voert.

Dat inderdaad de ‘beschaving’ als *beheerschende vorming* een originaire zin-kern moet zijn, bleek ons ook reeds langs indirecten weg. In den logischen wetskring ontmoetten wij het moment der beheerschende vorming immers als een evidente *anticipatie* op den historischen zin en in de latere wetskringen stuitten wij reeds bij onze vroegere analysen telkens op een analogisch zin-moment der *vorming* of *positiveering*.

In deze niet-historische wetskringen kon dit zin-moment niet originair zijn, wijl het hier door de eigen modale zinkern dezer kringen was gequalificeerd.

Dit dwong ons reeds den wetskring op te sporen, welke door de

'beheerschende vorming' als onherleidbare zin-kern in zijn modale zin-structuur is gequalificeerd. En daarbij kon slechts de historische zin-zijde der werkelijkheid in aanmerking komen.

Dit primaire, als *kern* onherleidbare, zin-moment dienen wij voorloopig analytisch te fixeeren, waarbij alle typisch humanistische interpretaties daarvan vanuit de grondfactoren der humanistische wetsidee, streng moeten worden afgeweerd.

De beschaving in dezen primairen modalen kernzin wordt dan, als materieele zin der geschiedenis, steeds in samenhang met het niet meer originaire zin-moment der *ontwikkeling* gevat.

Al worden nu in de idealistische humanistische geschiedphilosophie 'cultuur' en 'geschiedenis' niet zonder meer vereenzelvigd, wij kunnen nochtans constateeren, dat het nog nimmer is gelukt, den *gequalificeerden tijdelijken zin der geschiedenis* in iets anders te vinden dan in de *beschavingsontwikkeling.* Waarbij natuurlijk de opvatting i.z. de *transcendente zin-vervulling* der geschiedenis ter laatste instantie ook over de nadere opvatting van den tijdelijken historischen zin beslist. Doch daarover later!

De kennistheoretische onderzoekingen naar het fundamenteele *begrip* van het historische hebben wel belangrijke modale *momenten* naar voren gebracht als dat der productieve continue ontwikkeling, dat van de historische causaliteit en den historischen tijd, maar al deze momenten bleven ten slotte in hun modalen zin ongequalificeerd zonder een impliciete intuitieve betrekking op de zin-kern 'beschaving' of 'cultuur'.

Ook K. KUYPERS, die in zijn belangrijk, onder VOLLENHOVEN's auspicien verdedigd, proefschrift *Theorie der Geschiedenis* (1931) de historische zin-modaliteit op den grondslag van de theorie der wetskringen heeft trachten te analyseeren, maar daarbij aan de heerschende opvatting van 'cultuur' bleef vasthouden, is er m.i. niet in geslaagd het door hem bijzonderlijk geacentueerde moment der *traditie* als de eigenlijke modale zin-kern der geschiedenis aannemelijk te maken.[1)] Hoe belangrijk inderdaad dit door hem

1) *Theorie der Geschiedenis voornamelijk met betrekking tot de cultuur* (diss. V.U. 1931, uitg. Paris) blz. 105 vlg.

geanalyseerde zin-moment is, zullen wij nog hieronder zien. Doch het kan reeds hierom niet als modale zin-*kern* fungeeren, wijl het geen originair, doch veeleer een *gefundeerd* moment is. Immers de traditie is zonder het fundament van het 'analytisch besef van zin' niet te onderscheiden van het starre psychisch-biotisch soortinstinct, waarin evenzeer de ontwikkelingscontinuiteit is geimpliceerd, doch in een geheel anderen modalen zin dan in de wezenlijk *historische traditie*. De 'overlevering' vraagt dus zelve haar kwalificatie door de modale zin-kern van het historische.

Nu heeft intusschen de heerschende opvatting steeds getracht het zin-moment 'cultuur' of 'beschaving' op te lossen in inderdaad ongequalificeerde algemeen-begrippen. Voorzoover men de 'cultuur' als 'materieelen zin-inhoud' der historie in het oog vatte, trachtte men haar in een ongequalificeerd *relatie*begrip te vatten. Zoo definieerde men de 'cultuur' als natuurwerkelijkheid, waaraan 'Werte haften' (RICKERT), als 'synthese van natuur en vrijheid', of als 'verwerkelijking van waarden in den tijd', als 'immanente zin-structuur', als 'ideenbezogene Natur und Gesellschaftgestaltung' (MÜNCH) etc. etc.

Daarmede was theoretisch dan het zin-moment der 'cultuur' uiteraard alle modaal karakter ontnomen.

De oorsprong van het humanistisch cultuurbegrip.

Deze geheele nivelleering van het originair modaal karakter van het zin-moment 'cultuur' valt slechts hieruit te verklaren, dat de heerschende geschiedphilosophische gedachtenrichtingen het cultuurbegrip in waarheid niet vanuit de modale zin-structuur van den kosmos, maar veeleer vanuit de humanistische persoonlijkheids-idee hebben gewonnen. Zoo zocht men in het begrip der 'cultuur' de geheele redelijke, tijdelijke activiteit van de menschelijke persoonlijkheid met al haar objectieve resultaten samen te vatten, in tegenstelling tot het gebied der 'natuur-werkelijkheid' als blooten 'Gegenstand' van het theoretisch onderzoek.

Het cultuur-begrip werd zoo in waarheid tot een *verzamelbegrip voor alle normatieve zin-zijden der tijdelijke werkelijkheid*, welker

diepere eenheid men in de idee der vrije persoonlijkheid als ‘practische rede’ meende te vatten.

Waar zoo de *tijdelijke-materieele zin* der geschiedenis zijn karakter van tijdelijke *zin-modaliteit* verloor, moest men wel trachten een *nader* ‘kennistheoretisch’ criterium te vinden, dat het *specifiek historicale gezichtspunt* zou moeten afgrenzen tegenover specifiek andere ‘cultuur-theoretische’ gezichtspunten als het ‘sociologische’ het ‘economische’, het ‘juridische’, het ‘aesthetische’, het ‘taalkundige’, het ‘moraal-theoretische’ of ‘theologische’.

Daarbij deed zich echter aanstonds de volgende onoplosbare moeilijkheid voor.

De nieuwere kennistheoretische onderzoekingen naar het ‘criterium’ voor het ‘historisch gezichtspunt’ hebben in wezen haar achtergrond in het moderne Historisme, dat alle normatieve zin-zijden der werkelijkheid onder historischen grondnoemer heeft gebracht.

Men kon nog trachten zich tegen de relativistische consequenties van dit Historisme te weer te stellen door vast te houden aan formeele, vermeend boven-tijdelijke, waarden van gerechtigheid, schoonheid, waarheid, heiligheid enz.; maar dat het *positieve* recht, de *positieve* moraal, de *positieve* geloofsleer, de *positieve* kunst etc. in wezen *historische* verschijnselen zijn, is een zóó ingewortelde opvatting, dat zij nauwelijks meer tegenspraak ontmoet.

Troeltsch' en Dilthey's worsteling met de problemen van het Historisme.

Ja, de invloed van het relativistisch Historisme heeft in de overheerschende moderne levensphilosophie tenslotte ook het redegeloof in absolute boven-tijdelijke ‘ideeën’ of ‘waarden’ ondergraven.

TROELTSCH, de denker, die met de problemen van dit Historisme een waarlijk titanische worsteling heeft gevoerd, om het geloof in het humanistisch persoonlijkheidsideaal uit de stijgende vloedgolf der historistische levens-philosophie te kunnen redden, is reeds zoozeer door deze geestesrichting aangetast, dat hij alle *materieele*

'waarden' en 'normen' in de scheppende historische cultuur-ontwikkeling laat opgaan en slechts een onbewijsbaar geloof behoudt in den samenhang dezer ontwikkeling met het 'Absolute' in het samentreffen van het feitelijke en het ideale, waardoor de volle inzet der persoonlijkheid in de historische worsteling om de waarden, gerechtvaardigd moet worden.[1)]

Alle maatstaven der zgn. 'objectieve ethiek', van familie-, staatsen economische gemeenschap, kunst etc. moeten volgens hem uit de historische ontwikkeling zelve door bewuste vormingskracht worden gewonnen. De formeele ethiek, gelijk ze door KANT in de idee van den kategorischen imperatief werd verabsoluteerd, kan aan deze materieele historisch-cultureele maatstaven der op de toekomst gerichte historische activiteit slechts den *vorm der noodwendigheid* en van het *zoo behooren* verleenen.[2)]

En een in wezen gelijke historische relativeering van het absolute treffen wij bij DILTHEY, die in het 'historisch bewustzijn' de idee van de souvereine vrijheid der menschelijke persoonlijkheid meende te hebben teruggewonnen, bevrijd van de laatste resten van dogmatische begrenzing:

'Das historische Bewusstsein von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, jedes menschlichen oder gesellschaftlichen Zustandes, von der Relativität jeder Art von Glauben ist der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen. Mit ihm erreicht der Mensch die Souveränität, jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen, sich ihm ganz hinzugeben, unbefangen, als wäre kein System von Philosophie oder Glauben, das Menschen binden könnte. Das Leben wird frei vom Erkennen durch Begriffe; der Geist wird souverän allen Spinnweben dogmatischen Denkens gegenüber. Jede Schönheit, jede Heiligkeit, jedes Opfer, nacherlebt und ausgelegt, eröffnet Perspektiven, die eine Realität aufschlieszen. Und ebenso nehmen wir dann das Schlechte, das Furchtbare, das Hässliche in uns auf als eine Stelle einnehmend in der Welt, als eine Realität in sich schliessend, die im Weltzusammenhang

1) Zie zijn standaardwerk *Der Historismus und seine Probleme*, S. 200-221.
2) *Hauptprobleme der Ethik* (Ges. Schriften II S. 618 ff.).

gerechtfertigt sein muss. Etwas, was nicht weggetäuscht werden kann. Und der Relativität gegenüber macht sich die Kontinuität der schaffenden Kraft als die kernhafte historische Tatsache geltend.'[1)]

Rickert's onderscheiding tusschen individualiseerende en systematische cultuurwetenschappen.

In het licht van dit historisch cultuurbegrip kon er nog ten hoogste plaats over blijven voor een *formeele* differentieering tusschen het historicale en de 'specifiek cultuurwetenschappelijke gezichtspunten'.

In dit gedachtenkader past bv. RICKERT's latere onderscheiding tusschen *systematische* en *individualiseerende* cultuurwetenschap, waarbij de eigenlijke historie-wetenschap als individualiseerend werd gequalificeerd.[2)]

De *stof* van alle cultuurwetenschappen is echter naar RICKERT's later gepreciseerde opvatting een *historisch* materiaal 'welches seinem Wesen nach sinnerfülltes Kulturleben ist.'

De theoretische 'Wertbeziehung' is als formeele methode aan dit historisch materiaal zelve aangepast.[3)]

Gelijk RICKERT het zelf aldus uitdrukt: 'Sie (nl. die algemeinen Kulturwerte) konstituieren in der angegebenen Weise die konkreten Sinngebilde, *die an den geschichtlichen Vorgängen, also am wirklichen Staat, an der wirklichen Kunst, an der wirklichen Religion, an den wirklichen wissenschaftlichen Organisationen haften*, und sie geben diesen realen Objekten die verständlichen Bedeutungen, die sie zu historischen Objekten oder zu Trägern von geschichtlich wesentlichen Sinngebilden machen. Insofern muss

1) Ges. Werke VII, 290/1.
2) Vgl. RICKERT's geschrift *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (4e und 5e Aufl. 1921) S. 125 ff.
3) *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1924) S. 68 ff. In zijn *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begrifsbildung* (3e und 4e Aufl. 1921) ontbrak nog de onderscheiding tusschen individualiseerende en systematische cultuurwetenschappen. Zie hierover KUYPERS t.a.p. p. 182.

der Historiker immer Kulturhistoriker sein' (Ik cursiveer!).[1)]

Dat RICKERT daarbij, in tegenstelling tot het na-Kantiaansche monistisch idealisme, den eigenlijken historischen *zin* niet tot de werkelijkheid zelve rekent, maar de (psycho-physische) 'werkelijkheid' slechts als *draagster* van dien zin beschouwt, dat hij m.a.w. niet van een eigenlijke immanente *verwerkelijking* der ideeële waarden wil weten, is hierbij niet van belang.

De hoofdzaak is, dat hij met de heerschende opvatting alle normatieve zin-zijden van den tijdelijken kosmos inderdaad onder den historischen cultuur-noemer brengt.

Maar waaraan kan dan nog een criterium ontleend worden ter onderscheiding van het '*specifiek*-historicaal gezichtspunt' tegenover het specifiek-sociologische, linguistische, juridische, economische etc.?

Naar den materieelen modalen zin zijn immers alle overige normatieve zin-zijden zelve *modi* geworden van den historischen cultuur-zin?

Ook een 'waarden-theorie' kan op dit punt geen uitkomst brengen in een cultuur-philosophie, welke tenslotte voor de geschiedenis zelve geen betrekking op een 'specifieke waarde' kent.

De verwarring ontstaan door de toepassing van het vorm-materieschema op de verhouding tusschen de na-historische zin-modaliteiten en de historische zijde der werkelijkheid.

Het Neo-Kantianisme greep ter bepaling van de verhouding van het historische tot de zin-modaliteiten van de overige normatieve zijden der werkelijkheid naar het vorm-materieschema terug.

Zoo werd bv. het positieve recht door RUDOLPH STAMMLER gevat als een historisch-economisch materiaal in den 'denkvorm' van het recht, met welke criticistische opvatting STAMMLER het Historisch-Materialisme meende te hebben overwonnen![2)]

Maar economische theorie en historiewetenschap behoefden

1) *Probleme der Geschichtsphil*. S. 80.
2) Vgl. zijn *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* (4e Aufl. 1931) en de vernietigende critiek daarop geoefend door MAX WEBER in zijn *Stammler's 'Ueberwindung' der materialistischen Geschichtsauffassung* (Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, Mohr, 1922, S. 291 ff).

evenzeer een ‘specifiek gezichtspunt’ ter formeele afgrenzing van hun onderzoek-methode. Op dit punt liet RICKERT's conceptie van de strenge aangepastheid van den transcendentaal-logischen historischen kenvorm aan het ‘materiaal’ ten eenenmale in den steek. Het ‘materiaal’ aller cultuurwetenschappen was immers als een en hetzelfde aangenomen!

Zoo moest op het gebied van de kennistheorie der ‘cultuur’- of ‘geesteswetenschappen’ een innerlijk antinomisch exclusivisme ontstaan van de specifieke ‘transcendentaal-logische kenvormen’, waarbij het materiaal (de ervaringsinhoud), dat men in deze ‘kenvormen’ meende te vatten, eigenlijk kennistheoretisch vogelvrij werd verklaard, inzooverre de ‘reine Rechtslehre’ dezen inhoud aan de sociologie, psychologie en historiewetenschap toekaatste, terwijl de ‘reine Soziologie’ het daarentegen aan de overige ‘cultuur-wetenschappen’ terugwees, en de ‘reine Ökonomie’, de ‘reine Grammatik’, de ‘reine Ästhetik’ of ‘Ethik’ evenzeer aan het ‘historisch ervaringsmateriaal’ geen asyl konden verschaffen.

Had de ‘reine Rechtslehre’ van KELSEN of STAMMLER gelijk, dan was een ‘reine Ökonomie’ en ‘reine Soziologie’ uitgesloten. Had daarentegen de ‘reine Soziologie’ met haar formalistische opvatting der sociologische categorieën het bij het rechte eind, dan bleef voor een ‘reine Rechtslehre’ of ‘reine Ökonomie’ geen plaats over.

En de historie-wetenschap werd bij de toepassing van dit vorm-materieschema eerst recht het kind van de rekening. Want wanneer men tenslotte voor haar geen eigen historicalen kenvorm aannam, en naar het criticistisch uitgangspunt de ervaringsmaterie eerst door de denkvormen wordt bepaald, dan moest ook, consequent doorgeredeneerd, de mogelijkheid van een eigenlijke historiewetenschap, welke zich zoowel van de natuurwetenschappen als van de bijzondere ‘geesteswetenschappen’ onderscheidt, worden geloochend.

Zoo ontzegde inderdaad RUDOLPH STAMMLER, die wel als eerste

het kennistheoretisch vorm-materieschema op het rechtsgebied toepaste, een eigen 'transcendentaal-logisch gezichtspunt' aan de economische en historiewetenschap en meende dat de historischeconomische verschijnselen als 'materiaal' slechts door den *denkvorm van het recht* logisch worden bepaald, gelijk eerst de *rechtsidee* aan de geschiedenis eenheid van zin zou geven.[1)]

In de sociologie werd het vorm-materieschema, schoon niet in *bloot*-kennistheoretische functie door GEORG SIMMEL geïntroduceerd. Gelijk HANS KELSEN in zijn *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* de 'reine Rechtslehre' met de geometrie vergeleek, in zoover zij zich slechts op den *vorm* der sociale verschijnselen zou richten, gebruikte ook SIMMEL in zijn *Soziologie* het beeld van den geometrischen vorm om het gezichtspunt der formeele sociologie van dat der 'materieele sociale wetenschappen' af te grenzen. Gelijk de geometrie vaststelt, wat aan de ruimtelijke dingen hun eigenlijke ruimtelijkheid is, zoo volgens SIMMEL de sociologie datgene, wat in de reeële sociale structuren de sociale *vormen* zijn. Nu neemt SIMMEL wel is waar aan, dat de 'sociale vormen', anders dan de 'theoretische kenvormen der natuur', niet bloot uit het theoretisch denken stammen, maar in het historisch-psychisch leven der sociale individuën (die immers zelve bewust en synthetisch-actief zijn), als 'elementen der 'Gesellschaft', zelve gelegen apriorische voorwaarden zijn, waardoor zij zich realiter tot de 'synthese' *maatschappij* verbinden. Maar het blijft ook bij hem tenslotte een *formeele beschouwingswijze*, welke in de vermeend fundamenteele categorie der *psychische wisselwerking* tusschen de individuen, de wetenschap der formeele sociologie afgrenst van de materieele 'sociale' vakwetenschappen, aan welke het sociale 'materiaal' ter onderzoek werd toegewezen. Daarbij is de onoplosbare moeilijkheid nu weer deze, dat dit 'materiaal' zelve volgens SIMMEL van *psychisch-historisch* karakter is, terwijl de sociologische grond-categorie der 'wisselwerking' zelve zou zijn geabstraheerd uit den *inhoud* de psychische processen, die als zoodanig op haar beurt onder bloot natuur-wetenschappelijke 'psychologische categorieën'

1) Vgl. zijn *Lehrbuch der Rechtsphilosophie* (1922) § 177.

zou zijn te vatten. Zoodat een zelfde psychisch materiaal aan tweeërlei elkander per definitionem uitsluitende formeele wetmatigheid wordt onderworpen.

De *inhoud* der 'sociale' verschijnselen zou nu nader bestaan uit 'belangen, doeleinden, motieven', die eerst in den *vorm* der 'wisselwerking tusschen de individuen' als reëele sociale verschijnselen zouden fungeeren.

Deze werkelijke sociale verschijnselen, geconstitueerd in een onverbrekelijken samenhang van *vorm* en *inhoud*, worden door SIMMEL met de 'historische werkelijkheid' vereenzelvigd. Zij zouden principieel van drieërlei standpunt kunnen worden beschouwd: 'auf die individuellen Existenzen hin, die die realen Träger der Zustände sind; auf die formalen Wechselwirkungsformen, die sich freilich auch nur an individuellen Existenzen vollziehen, aber jetzt nicht vom Standpunkte dieser, sondern dem ihres Zusammen, ihres Miteinander und Füreinander betrachtet werden; auf die begrifflich formulierbaren Inhalte von Zuständen und Geschehnissen hin, bei denen jetzt nicht nach ihren Trägern oder deren Verhältnissen gefragt wird, sondern nach ihrer rein sachlichen Bedeutung, nach der Wirtschaft und Technik, nach der Kunst und der Wissenschaft, nacht den Rechtsnormen und den Produkten des Gefühlslebens.'[1)]

Op deze wijze beproefde SIMMEL de *formeele sociologie* als methode van onderzoek af te grenzen van de *historie-wetenschap* en de '*materieele sociale wetenschappen*.'

Maar hij bleef ook voor de historie-wetenschap vasthouden aan het criticistisch vorm-materieschema. In zijn bekend boek *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, waarvan de eerste druk in 1892 verscheen, keerde hij zich scherp tegen de 'naief-realistische' opvatting, dat de historicus zijn 'Gegenstand' reeds kant en klaar in de ervaringswerkelijkheid zou vinden en beproefde hij de historicale denkvormen te analyseeren, welke dien 'Gegenstand' eerst zouden constitueeren: de individualiseerende beschouwingswijze der werkelijkheid in haar bijzondere beteekenis als 'objectieve

1) *Soziologie* S. 16.

geest', tegenover de generaliseerende, op het wetmatige gerichte denkwijze der natuurwetenschappen, de 'categorie der ontwikkeling' enz.[1)]

Het valt echter niet te ontkennen, dat bij zulk een hanteering van het vorm-materieschema de grootste verwarring wordt gesticht. De *vorm* der historisch-sociale verschijnselen wordt uit den *inhoud* der psychische processen geabstraheerd, welke laatste zelve weder onder *natuurwetenschappelijke ken-vormen* ressorteeren. Het 'historische' wordt wederom door een 'denkcategorie' geconstitueerd, de categorie van het individualiseerend *verstaan* der werkelijkheid naar haar individueele beteekenis en ontwikkelings-continuiteit.

Maar hoe kan men dan nog de werkelijke sociale verschijnselen als *historische* qualificeeren?

In zijn verhandeling *Der Fragmentcharakter des Lebens* neemt SIMMEL *naast* de theoretische kenvormen een geheele reeks *a-theoretische vormen* (van kunst, recht, religie etc.) aan, die een parallelisme van onderscheiden vorm-werelden zouden constitueeren, terwijl al deze vorm-werelden zich in de 'psychisch-historische realiteit' zouden individualiseeren. En nu schrijft hij: 'Ein eigentliches Übergreifen und Sich-Verflechten der einen Welt in die andere ist unmöglich, da eine jede schon die Gesamtheit der Weltinhalte in ihrer besonderen Sprache ausdrückt.'[2)]

Daarmede is tegelijk de onmogelijkheid erkend, de verhouding tusschen formeele sociologie, historiewetenschap en 'materieele sociale wetenschappen' naar het vorm-inhoudschema te bepalen. Wanneer toch tenslotte ook het rechtsgebied, het aesthetisch gebied, het moreel gebied etc. door absoluut zelfstandige *vormen* worden geconstitueerd, dan kan de 'formeele sociologie' niet langer als *formeele* tegenover de *materieele* (op den zakelijken inhoud der sociale verschijnselen gerichte) 'geesteswetenschappen' worden gesteld.

Het vorm-materieschema, gehanteerd als methodisch criterium

1) *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (4e Aufl. 1922) S. 156 ff.
2) Logos Bnd. VI S. 35. Vgl. hierover mijn *Crisis in de Humanistische Staatsleer* blz. 190 vgl. ook voor de formeele sociologie van v. WIESE.

ter afgrenzing van sociologie, historiewetenschap en de bijzondere ‘cultuur-wetenschappen’ van recht, taal, moraal etc. etc., ontbindt bij doordenking zichzelve.

En KELSEN trok slechts de consequentie uit dit schema, toen hij de mogelijkheid van een ‘formeele sociologie’ met eigen denkcategorieën *naast* een ‘reine Rechtslehre’ *loochende*, en de sociologie als bloot ‘empirische wetenschap’ geheel aan de natuurwetenschappelijke causale beschouwingswijze prijs gaf.

RICKERT wist, gelijk wij zagen, tenslotte het historicaal gezichtspunt van de ‘bijzondere cultuurwetenschappelijke gezichtspunten’ slechts door een formeele onderscheiding van ‘individualiseerende’ en ‘systematische generalisierende Wertbeziehung’ af te grenzen.

En deze onderscheiding moest zich juist in het licht van zijn opvatting, dat *de individualiseerende methode van het historicale onderzoek streng aan het ‘cultuur-materiaal’ is aangepast*, als innerlijk tegenstrijdig openbaren.

Want het ‘materiaal’ der systematische cultuurwetenschappen is volgens RICKERT immers niet verschillend van dat der historiewetenschap!

Ook de Neo-Hegeliaansche cultuur-philosophie biedt geen criterium voor den historischen wetskring.

Maar ook de Neo-Hegeliaansche cultuur-philosophie, welke de cultuur-werkelijkheid niet meer, gelijk het subjectivistisch criticisme in een kennis-theoretisch vorm-inhoudschema vat, maar haar veeleer beschouwt als de vóór alle theoretische bezinning tot stand komende schepping van den ‘objectieven geest’, van de transpersoneel gevatte, handelende ‘Vernunft’, gelijk die zich in de verbanden van natie en staat in den tijd ontplooit en in de dialectische philosophie tot zelbewustzijn komt, biedt geen materieel criterium voor de geschiedenis als *wetskring*.

Zij mocht de ‘ideeën’ als metaphysische constitutieve principes van den objectieven geest vatten en ze als zoodanig in de geschied-ontwikkeling zelve laten ingaan, haar dialectisch-idealistische idee

van den zin-samenhang in de zin-verscheidenheid gedoogde principieel geen erkenning van de kosmische zin-grenzen tusschen de wetskringen.

De onderscheiding tusschen het juridisch en het specifiek historicale gezichtspunt bij Julius Binder.

Zoo schrijft de aan deze richting georiënteerde[1] rechtsphilosoof JULIUS BINDER in zijn lijvige *Philosophie des Rechts* over de verhouding van de eigenlijke systematische rechtswetenschap tot de wetenschap der rechtsgeschiedenis: 'Gegenstand sowohl der systematischen wie der geschichtlichen Rechtswissenschaft ist im Grunde das wirklich geltende Recht der Gegenwart, das als "Sinngebilde" ein geschichtliches Wesen hat, in dem wir den Einheitspunkt erblicken müssen für die beiden Disziplinen des empirischen Rechtes'.[2]

Ook positieve taal, omgangsvormen, kunst, 'religie' etc. zijn voor BINDER in wezen van *historisch* karakter, modi van de alle modale normatieve zin-zijden der werkelijkheid omspannende 'geschiedenis', welke zelve in materieelen zin 'cultuur-ontwikkeling' is.

Maar waar nu die cultuur-ontwikkeling zelve niet door een '*specifieke*' idee (als de *rechts*idee) in den tijd wordt geconstitueerd, maar veeleer als dialectische-tijdelijke ontwikkeling van de absolute rede in *de totaliteit harer ideeën* wordt gevat, ontstaat ook voor BINDER een onoplosbare impasse bij de afgrenzing van het specifiek juridisch gezichtspunt en het specifiek historicale.

Want al is volgens BINDER de rechtswetenschap een historisch-interpretatieve wetenschap, die in RICKERT's zin naar individualiseerende 'wertbeziehende Methode' moet arbeiden, hij kan toch tenslotte niet ontkennen, dat de *wetenschap der rechtsgeschiedenis* niet identiek kan zijn met de zgn. *dogmatische rechtswetenschap:* 'gewisz', zoo schrijft hij, 'ist ein enger Zusammenhang zwischen den beiden Wissenschaften vom Rechte zou behaupten, der nicht nur darin besteht, dasz sie sich beide auf das Recht beziehen, sondern der vielmehr tiefer darin begründet ist, dasz das Wesen alles Rechtes Geschichte ist und auch nur geschichtlich begriffen werden kann; dasz der Sinn des Rechtes und seiner Gebilde sich der geschichtlichen Betrachtung offenbart und das daher auch der "Jurist" der Geschichte bedarf, um seine Gegenstände zu erfassen; aber ebenso gewisz ist, dasz Rechtsgeschichte etwas anderes bedeutet als Jurisprudenz und dasz der Jurist, wenn er den Gehalt seiner Rechtsordnung auf Begriffe zu bringen sucht, dazu

1) Slechts de immanentie der ideeën in de historische werkelijkheid wordt door BINDER niet aanvaard. Vgl. mijn *De Beteekenis der Wetsidee voor Rechtsw. en Rechtsphil.* (1926) blz. 51 vlg.
2) *Phil. des Rechts.* (1925) S. 1012.

zwar der geschichtlichen Auffassung bedarf, aber doch selbst nicht eigentlich Geschichte treibt. Ist auch sein Interesse, wie das des Historikers, auf die Erfassung eines bestimmten, geschichtlich gewordenenen Rechtes in seiner Einmaligkeit und Einzigartigheit gerichtet, so dasz die von ihm gebildeten Begriffe konkrete oder individuelle Begriffe sind, und offenbart sich in dieser Eigenartigkeit seiner Begriffe der geschichtliche Kern des Rechtes, so denken wir doch, wenn wir von Rechtsgeschichte sprechen, an anderes und an mehr.'[1)]

Hier formuleert BINDER onbedoeld op scherpe wijze de antinomie, waarin zich de theoretische uitwissching van de modale zin-grenzen tusschen de historische en de juridische zijden der werkelijkheid verstrikt: de tijdelijke *zin* van het recht zou geheel en al *historische* zin zijn; de rechtswetenschap zou diensvolgens een *historicale* speciaalwetenschap moeten zijn, maar ze is toch weer iets *anders* dan de *wetenschap der rechtshistorie*. En inderdaad: niemand, die zich van den *zin* zijner begrippen rekenschap geeft, zal toch in ernst kunnen volhouden, dat fundamenteele rechtsbegrippen als die van het juridisch willen, van de rechtsgelding, van de juridische causaliteit, van competentie en subjectief recht, rechtmatigheid en onrechtmatigheid in wezen *historicalen* zin zouden hebben.

De historicus moet immer den originairen modalen zin dezer begrippen aan de rechtswetenschap ontleenen en in dien zin *vooruit*nemen, indien hij inderdaad de historische ontwikkeling *van* een positief geldende rechtsorde theoretisch wil vatten..

In BINDER's gedachtengang is het de *specifieke idee des rechts*, als de 'idee van een dwingende menschengemeenschap', welke het 'empirische recht' als deel der historische werkelijkheid eerst mogelijk zou maken en hij meent uit deze idee eenige 'transcendentale juridische categorieën' te kunnen afleiden (souvereiniteit en onderworpenheid, persoonlijkheid der gemeenschap en individueele persoonlijkheid, dwang als middel der gemeenschap), welke niet als denkvormen, maar als 'ideëele normen voor alle rechtsvorming' zouden gelden.[2)]

Ofschoon nu deze categorieën, evenals BINDER's rechtsidee zelve, logische algemeen-begrippen, zonder innerlijke zin-belijndheid zijn en BINDER ze zelfs niet bij benadering uit een wezenlijke modale zinanalyse van het recht gewonnen heeft, ziet hij toch *als jurist* de noodzakelijkheid in, ze scherp te onderscheiden van andere 'categorieën der cultuur'. Ja, merkwaardigerwijze onderscheidt hij ze plotseling zelfs van die der *geschiedenis*, evenzeer als van die der moraal, der 'religie' etc.[3)]

1) t.a.p. S. 1011.
2) Vgl. voor de innerlijke antinomieën in BINDER's opvatting van de rechtsidee mijn *De Beteekenis der Wetsidee voor Rechtsw. en Rechtsphil.* (1926) blz. 51-60.
3) t.a.p. S. 411: 'wobei wir uns aber bewuszt bleiben ... dasz diese Kategorien des Rechts ebenso wie andere Kategorien der Kultur, der Geschichte, der Moral, der Religion usw., von wesentlich anderer Art sind als die der Natur'.

Maar wanneer hij, bij de uiteenzetting van de verhouding tusschen rechtswetenschap en wetenschap der rechtsgeschiedenis, deze momentaan-juiste juridische intuitie weer prijsgeeft, en weer opnieuw het recht tot een *in wezen historisch verschijnsel* denatureert, dan vindt hij inderdaad geen criterium meer, om historicale en juridische beschouwing te onderscheiden, ofschoon hij de noodzakelijkheid dezer onderscheiding zelf eerst had toegegeven.
Rechtsgeschiedenis is volgens BINDER: 'das Werden des Rechtes als der notwendigen Lebensform der Nation in der Zeit, sein Hervorwachsen aus der Tiefe des Volksgeistes in seiner Eigenart, bedingt durch die äuszeren Verhältnisse der Natur, der Wirtschaft und Gesittung, durch die Einflüsse anderer Völker; seine bewuszte Gestaltung auf dem Wege der Gesetzgebung, seine Aufnahme fremden Rechtsstoffes und dessen Verarbeitung durch den lebendigen Organismus der Nation.'[1)]
Welnu, als het positieve recht *in wezen* historische zin is, en de rechtswetenschap een in wezen *historisch-interpretatieve* wetenschap, dan valt verder met geen mogelijkheid een grenslijn tusschen rechtswetenschap en rechtshistorica te ontdekken. BINDER spreekt er ook eigenlijk niet verder over.
Wanneer nochtans de noodzakelijkheid der onderscheiding zich aan BINDER als jurist opdringt, dan heeft hij zelf het bewijs geleverd, dat een nivelleering van de modale zin-grenzen tusschen den historischen en den juridischen wetskring zich niet laat doorvoeren.

De onherleidbaarheid van de modale zin-kern der beschavings-ontwikkeling.

Dit alles teekent genoegzaam de impasse, waarin de uitwissching der modale zin-grenzen in het humanistisch cultuur-begrip de wetenschapstheorie gebracht heeft.

Er bestaat inderdaad geen mogelijkheid de kwalificeerende *kern* van den modalen zin der geschiedenis in iets anders te vinden dan in de 'beschaving' in de vroeger gepreciseerde beteekenis van het woord. Maar iedere poging deze kern in een logisch algemeen-begrip, als 'wertbezogen Wirklichkeit', te rationaliseeren heft theoretisch de zin-modaliteit van het historische op en doet de zin-

1) t.a.p. S. 1041/2.

grenzen tusschen de normatieve wetskringen op innerlijke antinomische wijze theoretisch in elkander overvloeien.

De ‘beschaving’ is niet tot een logisch ‘verzamelbegrip’, nòch tot een dialectisch gevatte totaliteit aller normatieve zin-zijden der werkelijkheid te maken zonder haar originair zin-karakter te elimineeren. Het is eenvoudig niet waar, dat het positieve recht, de positieve moraal, de positieve kunst, de positieve taal, wetenschap of geloofsinhouden etc. in haar modalen zin tot den zin der beschavingsontwikkeling zijn te herleiden.

‘Beschaving’ is als zoodanig nimmer goed of verkeerd in den modalen zin van den omgang, van de vergelding, van de liefde, van het geloof; ze is als zoodanig niet als logisch juist of valsch, als aesthetisch schoon of leelijk, als economisch of on-economisch te kwalificeeren. En ze is in 't geheel niet een soort *boven-modaal concentratiepunt* van de normatieve zin-zijden der werkelijkheid.[1)]

De ‘beschaving’ vindt haar originaire, *tijdelijk*-modale maatstaven niet buiten den historischen wetskring.

De positieve normen der in de historische zin-zijde der werkelijkheid gefundeerde wetskringen zijn zelve geen ‘cultuurnormen’, doch *appelleeren* in haar positieven modalen zin slechts op den zin der beschavingsontwikkeling, gelijk omgekeerd de beschavingsontwikkeling in de anticipeerende tijdsrichting naar den verdiepten zin der latere wetskringen heenwijst.

Dat de historische zin, *losgemaakt van den kosmischen zin-samenhang der tijdelijke werkelijkheid*, tot een zin-ledigen vorm zou ineenschrompelen, waarmede geen historicus iets zou weten aan te vangen, geldt evenzeer voor alle andere zin-modaliteiten en kan dus nimmer tegen de opvatting van de beschavingsontwikkeling als modale zin-zijde der werkelijkheid worden aangevoerd. Daarentegen is de in het zgn. geesteswetenschappelijk denken

1) De Historische school vatte ‘den nationalen volksgeest’ als historische bron van alle positief recht, taal, zeden, kunst enz. Maar de ‘volksgeest’, gevat als individueel boven-persoonlijk subject der geschiedenis, blijft zelve een irrationeele *historische* gestalte, die al haar zin-omlijning uit den zin der geschiedenis moet ontvangen.

heerschende opvatting van de ‘cultuur’ als louter subjectieve dialectische totaliteit van alle normatieve zin-zijden der werkelijkheid, volstrekt antinomisch.

En hetzelfde geldt voor het historisch cultuurbegrip van RICKERT c.s., dat de tijdelijke cultuur vat als individueele ‘wertbezogen Wirklichkeit’.

Beide richtingen moeten tenslotte ook de *modale wetszijden* der overige normatieve wetskringen historificeeren, waarbij het *wetsbegrip*, gegeven de irrationalistische opvatting van de historische ontwikkeling, voor deze wetskringen zelve wordt *opgeheven*. Een consequentie, welker innerlijke antinomie door een metaphysische waarden-theorie in den trant van RICKERT eer wordt verscherpt, dan opgelost!

De subjectszijde van een wetskring kan, losgemaakt van haar modale wetszijde, geen zin, geen bepaald aanzijn hebben! En wanneer men de modale normen van logisch denken, taal, omgang, recht, moraal etc. etc. op de *historische* subjectszijde der werkelijkheid zou willen betrekken, dan ontstaat noodwendig de innerlijke theoretische zin-botsing tusschen de eigenwettelijkheid der geschiedenis en die der overige normatieve zijden der werkelijkheid.

§ 3 - Het innerlijk antinomisch karakter van het humanistisch cultuurbegrip als grondnoemer voor alle normatieve zin-zijden der werkelijkheid.

Om zulks nader te demonstreeren tegenover het humanistisch cultuurbegrip, willen wij met de methode der antinomie laten zien. hoe iedere poging, den modalen zin der overige normatieve wetskringen tot de historische zin-modaliteit der beschavings-ontwikkeling terug te brengen, zich zelve in innerlijke antinomie moet ontbinden. Wij vangen daarbij aan bij de poging het wetenschappelijk denken als een historisch cultuurverschijnsel te vatten.

De wetenschappen in haar tijdelijke ontwikkeling hebben haar immanenten zin in de kenniswervende *zin-onderscheiding en -verbinding*.

Naar dezen immanenten zin der verdiepte analyse en zin-syn-

thesis is het wetenschappelijk denken nimmer in den modalen zin der beschavingsontwikkeling te vatten, *zonder zijn wetenschappelijk karakter op te heffen*. Zoodra men - op het voetspoor van het irrationalistisch en relativistisch Historisme - de wetenschappelijke activiteit naar haar innerlijke zin-geaardheid zelve onder historischen noemer poogt te brengen, vervalt men in een zich zelf-weerleggend scepticisme.

Spengler's historificeering van den innerlijken zin der wetenschap.

Op radicale wijze is deze historificeering van het wetenschappelijk denken doorgevoerd door SPENGLER in den eersten band van zijn *Untergang des Abendlandes* en men kan de innerlijke antinomieën, welke uit een herleiding van de theoretische zin-onderscheiding en -verbinding tot een 'cultuur-uiting' ontstaan, daarom het best aan deze radicale poging aantoonen.

Voor den historist SPENGLER is de 'natuur', waarover de natuurwetenschap spreekt, slechts doode, verstarde denk-inhoud, geheel afhankelijk van onze geestelijke kennis-activiteit. En deze laatste is als zoodanig een *levende, historische* activiteit, *geheel afhankelijk van en bepaald door de morphologische karaktertrekken van een bijzondere cultuur:* 'Und in der Tat, für den Blick des historisch eingestellten Menschen gibt es nur eine G e s c h i c h t e d e r P h y s i k. All ihre Systeme erscheinen ihm jetzt nicht richtig oder unrichtig, sondern historisch, psychologisch, durch den Charakter der Epoche bedingt und ihr mehr oder weniger vollkommen repräsentierend'.[1)]

Ook de mathesis kan dan nog slechts als *historisch cultuurverschijnsel* gelden: 'Es gibt mehrere Zahlenwelten, weil es mehrere Kulturen gibt. Wir finden einen indischen, Arabischen, antiken, abendländischen Zahlentypus, jeder von Grund aus etwas Eignes und Einziges, jeder Ausdruck eines andern Weltgefühls, jeder Symbol von einer auch wissenschaftlich genau begrenzten Gültigkeit, Prinzip einer Ordnung des Gewordenen, in der sich das tiefste Wesen einer einzigen und keiner andern Seele spiegelt, derjenige,

1) *Der Unlergang der Abendlandes* I S. 167.

welche Mittelpunkt gerader dieses und keiner andern Kultur ist'.[1)]

KANT's conceptie van apriorische ken-vormen, die onveranderlijk zouden gelden, berust op een illusie. Voor den historist bestaan slechts *historische stijlen* van kennen.[2)]

Dat deze geheele historistische beschouwing tot een radicaal scepticisme moet voeren, is door SPENGLER ter dege ingezien, maar zelfs dit scepticisme wordt als typische uiting van de ten ondergang neigende Westersche cultuur geduid.

Voor deze cultuur is na de systematische en ethische perioden (in onze terminologie die van de suprematie van het wetenschapsen die van het idealistisch persoonlijkheidsideaal!) nog slechts een laatste historische phase van philosopheeren mogelijk, t.w. het historisch-relativisme, dat zijn scepticisme openlijk belijdt. Gelijk SPENGLER in de inleiding tot zijn werk schrijft: 'Der Skeptizismus ist Ausdruck einer reinen Zivilisation; er zersetzt das Weltbild der vorausgegangenen Kultur. Hier erfolgt die Auflösung aller älteren Probleme ins Genetische. Die Überzeugung, dasz alles was i s t, auch g e w o r d e n i s t, dasz allem Naturhaften und Erkennbaren ein Historisches zugrunde liegt, der Welt als dem Wirklichen ein Ich als das Mögliche, das sich in ihr verwirklicht hat, die Einsicht, dasz nicht nur im Was, sondern auch im Wann und Wie lange ein tiefes Geheimnis ruht, führt auf die Tatsache, dasz alles, was immer es sonst sei, auch A u s d r u c k e i n e s L e b e n d i g e n sein musz. Im Gewordenen spiegelt sich das Werden'. En daarom 'fällt auch der Anspruch des höheren Denkens, allgemeine und ewige Wahrheiten aufzufinden. Wahrheiten gibt es nur im bezug auf ein bestimmtes Menschentum. Diese Philosophie selbst würde demnach Ausdruck und Spiegelung der abendländischen Seele, im Unterschiede etwa von der antiken und indischen, und zwar nur in deren zivilisierten Stadium sein, womit ihr Gehalt als Weltanschauung, ihre praktische Tragweite und ihr Geltungsbereich bestimmt sind.'[3)]

1) t.a.p. S. 85/6.
2) t.a.p. S. 88.
3) t.a.p. S. 64/5.

Maar SPENGLER heeft zich als 'levensphilosoof' van de consequenties van dit sceptisch Historisme toch blijkbaar niet critisch rekenschap gegeven. Immers - en dit toont definitief de onmogelijkheid eener historificeering van den innerlijken zin van het wetenschappelijk denken - wanneer inderdaad de wetenschap als zoodanig een *cultuur*-verschijnsel ware, dan zou het onmogelijk zijn theoretisch de geschiedenis in *begrip* te vatten. M.a.w. de geheele gedachtengang van SPENGLER's '*Untergang des Abendlandes*', waarin hij immers beproeft den zin der geschiedenis als zoodanig theoretisch te duiden, onderstelt de mogelijkheid van een theoretische abstractie van de historische zin-zijde der werkelijkheid, welke de denker heeft verabsoluteerd.

De historie kan zich zelve niet theoretisch isoleeren en verabsoluteeren. Want, gelijk wij reeds in het eerste Boek doorloopend betoogden, alle theoretische verabsoluteering van een zin-modaliteit onderstelt de *theoretische analyse* en *zin-synthesis*.

De wetenschap in haar voortschrijding is, naar wij vroeger zagen, wel in de transcendentale tijdsrichting afhankelijk van de beschavingsontwikkeling, maar er zou geen wezenlijke historie *van* de wetenschap mogelijk zijn, zoo de innerlijke zin van het wetenschappelijk denken tot den historischen zin der beschaving *herleidbaar* ware.

De consequentie van SPENGLER's Historicisme is dus zijn zelfweerlegging.

Het simpele spreken over verschillende 'cultuurstijlen' van '*wetenschappelijk denken*', van verschillende '*Zahl- und Raumwelten*' onderstelt den identen originairen zin van het wetenschappelijk denken en van getals- en ruimtebegrip. Zoodra deze originaire zin-structuren zelve theoretisch worden gedenatureerd tot wisselende uitingen van in zich afgesloten historische 'culturen', is het niet meer verantwoord van historische typen van 'getal', 'ruimte' en 'wetenschap' te blijven spreken.

Wanneer nu de *modale zin* van het wetenschappelijk *denken* en van de *beschavingsontwikkeling* niet zonder innerlijke antinomie theoretisch tot elkander zijn te herleiden, dan kan ook de

wetenschap als voortschrijdend proces van het theoretisch denken niet als zoodanig een specimen zijn der beschavingsontwikkeling en niet *in de historische zin-modaliteit* van den kosmischen tijd verloopen.

Want de modale zin van een wetskring is niet een *denk-vorm*, maar een *kosmische* zinmodaliteit, welke *een zijde der volle tijdelijke werkelijkheid* in alle individueele openbaringen van die modaliteit qualificeert.

En in dien modalen zin handhaaft zich de eigenwettelijkheid van het actueele wetenschappelijk denken tegenover de historische wetmatigheid der beschavingsontwikkeling. De historificeering der denk-wetmatigheid, welke wetmatigheid zonder correlatie met de subjectieve denkfunctie geen zin heeft, beteekent de sceptische loochening van de mogelijkheid, theoretisch-logisch te denken, en deze loochening heft zich zelve reeds in logischen zin op.

De onherleidbaarheid van den modalen taal-zin tot den modalen zin der beschavingsontwikkeling. De historische retrocipatie in den modalen zin der taal.

Kunnen wij dan althans niet de *taal* tot een specifiek verschijnsel in den zin der beschavingsontwikkeling herleiden? Is de taal niet een historisch verschijnsel sui generis, welks wording geheel in den historischen ontwikkelingstijd valt?

Men beproeve de modale zin-herleiding, doch zal bemerken, dat men dan aan de innerlijke antinomie niet kan ontkomen.

De modale zin der taal stelt alle concrete symbolische beteekeningsfuncties der werkelijkheid in een innerlijken functioneelen samenhang, waarbinnen eigen taalwetten gelden. Deze zin-modaliteit is inderdaad *historisch gefundeerd*, daar zij een modale retrocipatie op den zin der beschavingsontwikkeling in zich bevat, nl. de *innerlijke taalvorming*. Maar deze innerlijke vorming der taal is niet een *immanent-historische*, maar verloopt naar (in hun zin onherleidbare) immanente taal-wetten (vgl. de wetten der klanken beteekenisverandering, welke zelve slechts als *innerlijke vor-*

mingswetten in de modale zin-structuur der symbolische beteekening[1] zijn te vatten).

Een theoretische uitwisscching van de modale zin-grenzen tusschen de beide wetskringen zou echter, consequent doorgevoerd, het taalbegrip en het historiebegrip beide opheffen.

Ware immers de modale zin der taal zelve slechts een specifiek verschijnsel *in* den modalen zin der beschavingsontwikkeling[2], dan zou een eenduidige symbolische beteekening *van* de beschavingsontwikkeling onmogelijk worden. Zoo min de historische zinzijde der werkelijkheid zich zelve analytisch kan onderscheiden van andere zijden der werkelijkheid, zoo min kan zij zich zelve symbolisch beteekenen. In de beschavings-ontwikkeling kan geen originaire taalzin wonen. De taal vindt in de beschavingsontwikkeling slechts een *beteekenden zin*, die als zoodanig van de *symbolische beteekeningsfunctie zelve* onderscheiden moet blijven. Een eenduidig (op den verdiepten taalzin anticipeerend) theoretisch begrip der taal zou onmogelijk worden, wanneer de modale taal-

1) Over het begrip van de 'innere Sprachform' als 'Bildungsgesetz des tragenden Bedeutungsgefüges der Sprache', vlg. men GUNTHER IPSEN *Sprachphilosophie der Gegenwart* (Phil. Forschungsberichte Heft 6, Berlin 1930), S. 19/20. De term zelve is afkomstig van VAN HUMBOLDT.

2) Het positivisme in de wijsgeerige taal-theorie, gelijk het in H. PAUL's *Prinzipien der Sprachgeschichte* is gefundeerd, heeft inderdaad taalwetenschap en theoretische 'Sprachgeschichte' vereenzelvigd.
De constante 'principia', welke PAUL aan de historische taal-ontwikkeling ten grondslag meende te moeten leggen, zijn hier geenszins in den modalen zin der taal gevat (in dit historisch positivisme uiteraard onbekend!), doch veeleer in den zin van physisch- psychische substraatsvoorwaarden der historische ontwikkeling, als 'konstanten Kräfte und Verhältnisse, die unverrückbar die gleichen bleiben, sich weder vermehren noch vermindern,' en welker *wisselwerking*, welker *typisch in-elkander grijpen*, het eigenlijk onderzoekingsgebied van de wetenschap van de 'Prinzipien der Sprachgeschichte' zou vormen. Uitdrukkelijk wordt deze laatste grondleggende wetenschap door PAUL gesubordineerd aan een universeele *philosophie der geschiedenis*, welke 'auf der Basis der experimentellen Gesetzeswissenschaften' de algemeene grondvoorwaarden zou hebben vast te stellen 'welche für jede Art der geschichtlichen Entfaltung die notwendige Unterlage bilden.'
In deze positivistische richting is dus inderdaad de taal tot een specifieken cultuurtak geworden.

zin, die immers alle positief gevormde bijzondere talen eerst als zoodanig mogelijk maakt, slechts een historisch verschijnsel ware.

De symbolische beteekening van een historische gebeurtenis bv. door de oprichting van een gedenk-teeken blijft in haar modalen zin *buiten* den zin der beschavingsontwikkeling, ook al had de *concrete* symbolische beteekeningshandeling een historische *aanleiding* en al heeft het monument als individueel *ding* zelve weer zijn objectief-modale zin-zijde in de geschiedenis (het wordt bv. bij den inval van een vijandelijk leger of het uitbreken van een revolutie verwoest).

Wanneer echter de eigen *modale zin* der taal niet zonder innerlijke antinomie kan worden gehistorificeerd, dan kan ook de *concrete taalvorming* niet als een *historisch* verschijnsel worden gequalificeerd. De omduiding van de historische analogie in den modalen taalzin tot originaire historische ontwikkeling, blijft innerlijk antinomisch.

In de volle werkelijkheid staat uiteraard de modale zin der taal in zijn concrete, individueele openbaringen in een continu-tijdelijken zin-samenhang met de historische en vóór-historische zinzijden.

Zoodra wij echter het theoretisch, zin-onderscheidend en -verbindend denken op den wetskring der taal richten, is de eerste eisch, te waken tegen modale zin-verschuivingen, waardoor inderdaad niet van het in de ervaring *gegevene* rekenschap wordt afgelegd, maar veeleer dit gegevene theoretisch wordt vervalscht.

> O p m e r k i n g . In dit opzicht althans acht ik het een belangrijken vooruitgang van de moderne taaltheorie tegenover de naturalistische opvatting van de klankwetten in de taalontwikkeling, dat men ook de uitdrukkende *klanken* als *taal*-klanken vanuit de zin-structuur der taal zelve wil trachten te verstaan (J. STENZEL, IPSEN's 'Schallanalyse', N. TRUBETZKOY's 'phonologie' e.a.). Ook al blijft men hier nog veelszins vasthouden aan de valsche opvatting, dat de *werkelijke* taal een *historisch* verschijnsel is.[1)]

1) Vlg. IPSEN a.w. S. 14 tegen HUSSERL's idee der 'reine Grammatik': '.... ebensowenig kann die Sprachphilosophie die Idee einer reinen Grammatik .... zu der ihrigen machen, ohne sich selbst aufzugeben. Denn das hiesze, *die Wirklichkeit der Sprache in der Geschichte zu opfern*.' (Ik cursiveer!)

De poging daarentegen door HUSSERL ondernomen, om de apriorische structuur der taal in een 'reine Grammatik' als 'Theorie der reine Bedeutungen' tegen alle verpsychologiseering of verhistoriseering van de symbolische beteekenis der woorduitdrukkingen te handhaven, kon inderdaad *voor het inzicht in den modalen zin der taal* geen wezenlijke winst opleveren.
Immers voor HUSSERL wordt de 'reine Bedeutungslehre' tot een onderdeel der 'reine Logik', waarbij de *taal-anticipatie* in de analytische zin-modaliteit (de logische symboliek) op de bekende wijze wordt omgeduid in den originairen zin der symbolische beteekenis.[1)] En zulk een verlogiseering van den originairen zin der taal, waarbij de actueele subject-objectrelatie, welke het symbolische *teeken* met zijn *beteekenis* onverbreekbaar bindt aan de *subjectieve symbolische beteekeningsacte*, wordt uiteengebroken, moest weer de reactie oproepen van de DILTHEYaansche *historische richting.* Het historisch gevatte 'vivo' moest uitkomst bieden, om HUSSERL's 'reine Bedeutungen' dialectisch met het belevend ik te verbinden (FREYER, LITT).
De taalphilosophie werd zoo weer tot *culluur*-philosophie. Daartegenover moeten wij staande houden, dat ook de onverbrekelijke subject-objectrelatie in den taalzin nimmer vanuit de *historische* subjectsfunctie valt te benaderen, doch slechts in den originairen modalen zin der taal zelve bevredigend kan worden verstaan.
Ongetwijfeld is de subjectieve beteekeningsactiviteit zelve slechts als functie van het den vollen kosmischen tijd *belevende* zelf-bewustzijn te vatten. Maar nimmer kan de subjectieve taalfunctie zelve als het psychologisch of historicaal misduide 'volle belevend ik' worden gevat, zonder den modalen zin der taal geweld aan te doen.
Doch dit punt kan eerst geheel duidelijk worden na de analyse der modale subject-objectrelatie als zoodanig in het licht van de theorie der wetskringen. Want ook op dit punt brengt deze theorie een radicale omwenteling in de heerschende opvattingen.

De onherleidbaarheid van den modalen omgangszin tot den modalen zin der beschavingsontwikkeling.

Toegegeven, dat de modale zin der taal niet tot dien der beschavingsontwikkeling valt te herleiden, is althans de *zin van den*

1) Vgl. *Logische Untersuchungen* II, I met name de IVe Untersuchung § 14 i.z. de 'Idee der reinlogischen Grammatik'. Ik ontken hiermede geenszins de stimuleerende waarde van HUSSERL's onderzoekingen; uit het oogpunt van de modale zin-analyse der taal zijn zij echter op den verkeerden weg.

omgang, welke zich in de omgangsvormen van fatsoen, beleefdheid, tact, spel, mode etc. etc. uitdrukt, niet in den modalen zin der historie te vatten? Zijn de normen, die wij vanuit onze moderne Westersche beschaving in den omgang met onze medemenschen in achtnemen, niet geheel van de historische ontwikkeling van het Westen afhankelijk en als zoodanig geheel verschillend van die, welke bij een primitieven Afrikaanschen volksstam of bij een hoog-ontwikkelde, maar van de Westersche nog steeds scherp onderscheiden Oostersche beschaving, als bv. de Chineesche, gelden?

Ik ontken dit laatste allerminst. Ook de modale zin van den omgahg is historisch gefundeerd, hetgeen weer blijkt uit de aanwezigheid in deze zin-modaliteit van de historische retrocipatie der *positieve vorming*, welke wij in de volgende § nader zullen analyseeren.

De modale omgangszin kan zich inderdaad slechts in een historisch gefundeerde positiviteit der omgangsvormen uitdrukken. Zelfs in zijn nog ‘gesloten’ functie kan hij niet zonder zin-samenhang met de beschavingsontwikkeling fungeeren.

Maar ook de poging, den originairen zin van den omgang tot dien der beschavingsontwikkeling te herleiden, moet in de antinomie voeren.

Reeds om dezen reden, wijl de omgangszin zelve op symbolisch zin-substraat rust, en dus de antinomie, welke uit een poging tot modale zin-herleiding van de symbolische beteekening tot beschavingsontwikkeling ontstaat, zich a fortiori bij de poging tot herleiding van den omgangszin tot historischen zin zal openbaren.

De modale zin van den omgang is in den modalen zin der taal gefundeerd.

Iedere omgangsnorm en iedere subjectieve omgangsgedraging, bv. het maken van een buiging, het geven van een handdruk, het afnemen van den hoed, het laten vóórgaan van een meerdere, het verzetten van een schaakstuk in het spel, het aanstootgeven in gezelschap door een obsceen woord of gebaar, wijzen in haren

modalen omgangszin noodwendig retrocipeerend terug naar de symbolische beteekening en zouden zonder taal-substraat zin-loos worden.

De historie gaat voort ook zonder dat zij symbolisch wordt beteekend, al is zij *in de transcendentale tijdsrichting noodwendig* aan den symbolischen zin gebonden; de omgang echter kan zich zelfs in *restrictieve* modale functie niet zonder symbolische beteekening openbaren. Hij is noodzakelijk *beteekende* zin, die *als zoodanig echter buiten den taalzin zelve is gelegen*. Wie den omgangszin historificeert, historificeert primair den taalzin.

De historicus moet den modalen omgangszin *vooruitnemen*, wil hij de *geschiedenis* der omgangsverhoudingen, d.w.z. het beschavingsmilieu, waarin deze verhoudingen en vormen in haar positieve wisseling gefundeerd zijn, theoretisch vatten.

Meent hij inderdaad den omgangszin in den modalen beschavingszin zelven te kunnen vatten, dan vervalt hij in denzelfden vicieuzen cirkel als de psycholoog, die meent den vergeldingszin uit het rechtsgevoel te kunnen afleiden en verstrikt zich noodzakelijk in de thans te analyseeren antinomie.

Zal een historie van de ontwikkeling der omgangsnormen mogelijk zijn, dan moeten de omgangsnormen naar haar modalen zin buiten den modalen zin der historische ontwikkeling gelegen zijn. De omgangsnormen worden, gelijk wij opmerkten, door menschelijk vorming gepositiveerd, maar deze wisselende positiveering is een modale retrocipatie in den omgangszin, welke op den modalen zin der beschavingsontwikkeling terugwijst, doch zelve *in* den omgangszin besloten ligt.

Er is een historie *van* de omgangsnormen, evenals er een historie *van* de taal en de wetenschap bestaat. Omgang, taal en wetenschap zijn naar haar modalen zin iets *anders* dan hare *geschiedenis*. Er is ook een historie van de staten, van hun oorlogen, stedenbouw etc. Staat, oorlog en stedenbouw zijn als concrete werkelijkheids-structuren *meer* dan hare historische zin-zijde. *Een historie van* een *historisch verschijnsel* is echter een *contradictio in terminis*. De historische zin-zijde van een ding, een menschelijk samenlevings-

verband of van een concreet gebeuren is *in den* modalen zin der beschavingsontwikkeling, maar kan niet zelve weer een historie *hebben*. Zou dus de (theoretisch omvatte) omgang naar haar originairen zin een historisch verschijnsel zijn, en toch haar historie *hebben*, dan zou de theoretisch omvatte historische zin iets *meer* of iets *anders* moeten zijn dan (theoretisch omvatte) historische zin, 't geen in strijd is met het principium identitatis en het principium contradictionis.

Hiermede is ook de contradictie, welke ontstaat uit de poging tot theoretische herleiding van den modalen zin van den omgang tot een historisch verschijnsel sui generis, blootgelegd.

Een voortzetting van de poging tot modale zin-herleiding van de overige normatieve wetskringen tot den historischen en de analyse der antinomieën, die daaruit in steeds gecompliceerder karakter moeten ontspringen, mogen wij voorbehouden aan het vierde Boek van dit werk.

Het was in het tegenwoordig verband voldoende, de herleidingspoging op een drietal dezer kringen te hebben toegepast en met de methode der antinomie de innerlijke souvereiniteit in eigen kring van hun modale zin-structuren in het licht te hebben gesteld.

De verdere analyse van den modalen grondzin der geschiedenis moge de overtuiging schenken, dat slechts bij de handhaving van de modale souvereiniteit in eigen kring de historie ons haar tijdelijken zin kan openbaren.

§ 4 - Analyse van den modalen zin der beschavingsontwikkeling naar zijn retrocipeerende structuur.

De logische analogie in den modalen zin der beschaving en het normatief karakter van den historischen wetskring.

Wij vonden voorloopig in de *beschaving* als ‘beheerschende vorming’ de originaire zin-kern van dezen wetskring. Eerst weder in den samenhang met de retrocipeerende en de anticipeerende momenten kan deze *kern* haar bepalend *zin*-karakter handhaven.

De eerste retrocipatie, welke wij bij de verdere analyse ontmoeten, is de *logische*.

In de prae-logische zijden der tijdelijke werkelijkheid is geen originaire historische zin te vinden. Dat men van een ‘natuurlijke historie’ spreekt ('t geen aanvankelijk ook RICKERT vanuit een bloot methodologische geschied-opvatting deed), is vaak in de eerste plaats te wijten aan de verwarring tusschen *biotische* en *historische* ontwikkeling en het gemis' aan inzicht in de waarheid, dat het ontwikkelingsbegrip zonder modale zin-omlijning *veelduidig* en mitsdien verward is.[1)]

De ‘natuur’-veranderingen en de ‘natuur’-dingen hebben in beginsel wel een modale zin-zijde in den historischen wetskring, doch, gelijk wij later zullen zien, is dit geen *subjectieve*, maar een *objectieve*, die los van de *historische subjectiviteit* van den mensch onbestaanbaar is.

De beschavingsontwikkeling is geen *natuur*gebeuren en is in hare innerlijke zin-structuur niet aan natuurwetten onderworpen.

Slechts schepselen met redelijk onderscheidingsvermogen, met analytisch ‘besef van zin’, gelijk K. KUYPERS het zeer juist heeft uitgedrukt, kunnen *subject* zijn in de geschiedenis.

De historie rust op logisch zin-substraat en dit zin-substraat waarborgt het *normatief* karakter van den modalen zin der geschiedenis.

Alle wetskringen, die in de kosmische tijdsorde op den logischen volgen, zijn van normatieve geaardheid. Hier worden de gedragingen functioneel *toe-gerekend* tot de subjectiviteit en niet bloot *door-gerekend* als in een functioneele natuur-causale berekening.

Gelijk onze subjectieve logische denk-activiteit slechts normatieven logischen zin uitdrukt in de toerekening van onze denkhandelingen (die als zoodanig geenszins *psychischen zin* uitdrukken) aan onze logische subjectiviteit onder de logische denknor-

1) In de moderne ‘geesteswetenschappelijke’ geschied-philosophie wordt met nadruk vastgesteld, dat de geschiedenis tot de ‘geestelijke’ werkelijkheid behoort, gelijk ook RICKERT later erkend heeft. Zie FRITZ KAUFMANN, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart* (1931) S. 9.

men, zoo is de historische subjectiviteit een subject van *historische toerekening* in onderworpenheid aan de nader te onderzoeken *normen* der beschavingsontwikkeling.

De reactie als anti-normatieve historische zin-figuur.

Anti-normatieve gedragingen in historischen zin zijn wel degelijk mogelijk. Men signaleert ze als historische *reactie* in afkeurenden zin.

De historische zin-figuur *reactie* is op geenerlei wijze te herleiden tot een anti-normatieve gedraging in anderen modalen zin.

Ze is in haar modalen zin nòch onlogisch, nòch on-economisch, nòch in strijd met de omgangsnormen, nòch onrechtmatig of immoreel.

Wie langs volkomen rechtmatigen weg, zonder eenige immoreele bijbedoeling, in de eerlijke overtuiging, daarmede de samenleving te dienen, ons staatsbestel zou willen terugschroeven tot de inrichting van het 'ancien régime' maakt zich schuldig aan reactie in den typisch historischen zin van het woord. Hij stelt zich reactionair tegen de hieronder te onderzoeken historische integreeringsnorm, welke liquidatie eischte van het zich zelve overleefd hebbend particularisme in het feodale stelsel.

De zin der reactie is ook geenszins beperkt tot de historische zijde van het *staatsbestuur*. Reactie is een retrocipeerende modale zinfiguur, die alle mogelijke zin-individualiteit kan aannemen.

Haar originaire zin is het anti-normatief optreden in de historische ontwikkeling, het teruggrijpen naar het historisch verleden in miskenning van de normen der historische evolutie.

De historische causaliteit.

De reactie is naar de wetszijde der beschavingsontwikkeling gezien, historische *grond* voor historische *gevolgen*, welke er op gericht zijn het reactionaire streven weer te buigen onder de historische ontwikkelingsnorm. De reactie werkt zelve naar de subjectieve zijde *causaal*. Zij kan tijdelijk remmend in de historische

ontwikkeling werken. Wij vinden hier in de subjectieve historische causaliteit dus een correlatie tusschen *grond- en gevolg naar de wetszijde* en *subjectieve toegerekende causaliteit naar de subjectszijde*, die reeds iedere herleiding tot bloote mechanische of psychische causaliteit onmogelijk maakt. De historische causaliteit rust naar de wetsidee op het onmiddellijk zin-substraat van het *logisch beginsel van den toereikenden grond* en kan eerst door bemiddeling van dit logisch principe in laatste instantie retrocipeeren), op de mechanische causaliteit (in het physisch macro-gebeuren), waarin de normatieve toe-rekening geen rol speelt, en van een anti-normatieve gedraging der subjectieve mechanische functies geen sprake kan zijn. Slechts van uit deze *modaal* subjectiefnormatieve toerekening laat zich de historische causaliteit in haar eigen innerlijke geaardheid vatten. Het is niet voldoende, hier in RICKERT's trant met een in haar modalen zin onomlijnde *categorie der 'individueele causaliteit' te opereeren* en van een '*Kausalungleichung*' in tegenstelling tot de natuur-wetenschappelijke 'Kausal-Gleichung' te spreken. Ongetwijfeld geldt voor de concrete historische oorzakelijkheid niet het physicale aequivalentieprincipe tusschen de functioneele energie-omzettingen in de macroprocessen. 'Kleine oorzaken' hebben in den zin der beschavingsontwikkeling 'groote gevolgen'. Maar deze 'individueele causaliteit' is volstrekt niet alleen aan de historische zijde der werkelijkheid inhaerent, doch openbaart zich veeleer overal, waar de theoretische blik zich richt op de *subjectiviteit* in het wereldgebeuren in zijn *individualiteits-structuur ook naar de modale zin-zijden* daarvan.

Modaal beschouwd, blijft de zin-individualiteit een *ἄπειρον*, zoolang zich de theoretische blik niet richt op de 'leidende functies', welke in de individualiteits-structuur de eindelooze mogelijkheden, welke in de modale individualiteit besloten liggen, in een bepaalde anticipeerende richting ontsluiten binnen den concreten structureelen samenhang der individueele totaliteit.

Doch dit punt kunnen wij eerst in het derde Boek nader behandelen.

In de analyse van de nog 'gesloten' zin-modaliteit van den historischen wetskring kan de individualiteit nog geen rol spelen; zoodra men met RICKERT, TROELTSCH en andere methodologen van het historicale denken, de individualiteit als een apriorisch-bepalend moment voor het historische als zoodanig gaat vatten, keert men de orde van het onderzoek op fatale wijze om en vergeet, dat de historische individualiteit *als zoodanig* slechts uit de *historische zin-modaliteit* haar bepaling kan ontvangen en niet omgekeerd.

Wie te vroeg den theoretischen blik op de onoverzienbare *individualiteit* richt, sluit zich zelve den weg af, om haar in hare rijke modale zin-verscheidenheid te doorschouwen.

Wanneer wij nu in het oog houden, dat de historische causaliteit, modaal gevat, zich slechts van uit de historische toerekening tot de historische subjecten laat vatten, dan springt, gelijk reeds werd opgemerkt, vanzelve de onjuistheid in het oog van de opvatting, als zouden de causale samenhangen in de historie tot (slechts ontzaggelijk verwikkelde) physisch-psychische zijn te herleiden. In den concreten samenhang van het kosmisch geschieden staat uiteraard de historische causaliteit in onverbrekelijk verband met de physische en psychische. Maar naar *haar modalen zin* is de eerste nimmer tot de beide laatste te herleiden.

Men dient eindelijk te breken met het postulaat van het humanistisch wetenschapsideaal, door een eenvormig natuurwetenschappelijk causaliteitsschema de groote modale zin-verscheidenheid, waarin de causaliteit zich in de na-physische wetskringen openbaart, te nivelleeren.[1)]

Alleen uit de ongerechtvaardigde vereenzelviging van de causaliteit met de mechanisch-functioneele valt te verstaan, hoe de zgn. geesteswetenschappelijke richting de geheele causaliteitscategorie, als behoorend tot het verklarend ruimtelijk denken, uit de historie-

1) Vgl. hierover uitvoerig mijn aangehaalde verhandeling *Het Juridisch Causaliteitsprobleem in 't licht der Wetsidee* (A.R. Staatk. I, 1928, blz. 21-121).

wetenschap wil verbannen, daar het 'historisch denken' niet op *verklarend begrijpen*, maar veeleer op het *verstaan* van de historische zin-samenhangen behoort te zijn gericht.

De waarheid is deze, dat het causaliteitsmoment een onverbrekelijk bestanddeel in de historische zin-modaliteit zelve vormt, maar, in deze zin-modaliteit gevat, zich tot geen enkele *niet-historische* causaliteitsfunctie laat herleiden.

Wanneer natuur-gebeurtenissen als overstrooming, aardbevingen etc. in den modalen zin der beschavingsontwikkeling fungeeren, is zulks immer in een modale *objectsfunctie*, nimmer in de *subjectieve* rol van *historie-vormende* factoren.

De natuur-causale reeksen, waarin deze gebeurtenissen fungeeren, zijn *als zoodanig* historisch irrelevant.

De historicus stelt ze slechts *impliciet* in rekening. Eerst *in de historische subject-objectrelatie* kan het natuurgebeuren historischen zin openbaren.

De subjectieve historische causaliteit is als zoodanig noodwendig gequalificeerd door het zin-moment der *beheerschende vorming*, en preciseert zich nader in het zoo aanstonds te onderzoeken zinmoment der *macht*.

Het verband tusschen de historische gronden en gevolgen en die in den verdiepten zin der vergelding. Hegel's opvatting van de 'Weltgeschichte' als 'Weltgericht'.

Voorloopig vatten wij den modalen zin der historische causaliteit alleen in het oog vanuit de anti-normatieve historische zin-figuur der reactie, en wij vonden, hoe deze reactie in haar subjectief causale werking binnen de beschavingsontwikkeling naar de wetszijde tot *historische grond* wordt voor *historische gevolgen*, welke gericht zijn op handhaving van de historische ontwikkelingsnormen van den beschavingskring.

HEGEL heeft gesproken van de wereldgeschiedenis als van een 'Wereldgericht'. Deze uitspraak hield verband met zijn idealistische opvatting, dat de idee zich zelve immanent in de historische werkelijkheid dialectisch zou ontwikkelen, dat het ten ondergang

gedoemde, als het onwaardige, door de idee zou worden *verlaten*. Deze opvatting is echter als zoodanig principieel onaanvaardbaar. Het zin-verband met de gerechtigheid kan zich inderdaad in de historische gronden en gevolgen slechts naar de *transcendentale tijdsrichting* openbaren, doch er bestaat *geen waarborg* in de historie, dat hier inderdaad dit zin-verband verwerkelijkt wordt.

Wat in den primairen zin van den wetskring aan de historische gevolgen op een reactionair anti-historische subjectieve gedraging ontbreekt, is het anticipeerend verband met de *evenwichtige harmoniseering in afweging van gronden en gevolgen, welke wij als aesthetische en economische retrocipaties in den zin der vergelding ontdekten*. Een reactionaire politiek kan b.v. tot een bloedige revolutie leiden, waaraan alle *evenmaat in den zin der vergelding vreemd is*. Door bloed en tranen gaat in deze zondige wereld de historische ontwikkeling vaak haar weg, waar het anticipeerend kosmisch zin-verband tusschen den zin der geschiedenis en dien des rechts tijdelijk schijnt afgebroken, en de historische worsteling schijnt terug te zinken in barbaarschheid, in restrictieve gebondenheid aan het brute, niet in zijn psychischen zin *geleide* affect.

Op het anticipeerend zin-verband tusschen den historischen en de na-historische kringen komen wij intusschen eerst straks terug, nadat wij eerst de retrocipeerende zin-structuur der beschavingsontwikkeling aan een verdere analyse hebben onderworpen.

Eigenaardigheid in de modale zin-structuur naar de wetszijde van alle na-logische wetskringen. Verhouding van tijdelijk normbeginsel en menschelijke vorming. De positiveerende vorming als historische analogie in alle na-historische wetskringen.

Wij hebben dan in de eerste plaats te wijzen op een eigenaardigheid aan de wetszijde van den historischen kring, een eigenaardigheid, welke onmiddellijk verband houdt met de plaats van den logischen wetskring in de kosmische orde.

Vanaf den laatstgenoemden wetskring zijn n.l. de modale wetten door God slechts in *beginselvorm* in de zin-structuur der kringen

gelegd, terwijl daarentegen in de vóór-logische zijden der werkelijkheid de modale wetten in *concrete, toespitsing* op de subjectszijde gegeven zijn.

Het ligt in het wezenskarakter der modale normen, dat zij niet van zelve, buiten 's menschen toedoen, zich naar de subjectszijde realiseeren, doch dat zij aan de menschelijke beoordeeling slechts een richtsnoer, een principe bieden, welks nadere preciseering *menschelijke vorming* eischt.

De logische denknormen gelden slechts als analytische *principia* (principium identitatis, contradictionis, rationis sufficientis, exclusi tertii). En hetzij men de taalnormen, hetzij men de omgangsnormen, de economische dan wel de aesthetische, de rechtsnormen dan wel de moreele of wel de zgn. natuurlijke geloofsnormen neemt, haar bovenwillekeurige goddelijke inhoud is slechts *in beginsel* gegeven. En zulks houdt daarom onmiddellijk verband met de fundeering van alle latere normatieve wetskringen in den logischen, omdat in den laatste de vrije redelijke beoordeeling ter laatste instantie functioneel gefundeerd is.

De op deze wijze in den logischen denkzin gefundeerde tijdelijknormatieve vrijheid is juist daardoor ten scherpste onderscheiden van de vrije speelruimte, welke zich aan de subjectszijde der vóórlogische wetskringen in de individualiteit qua talis openbaart (denk aan de individualiteit in het physisch micro-gebeuren).

Nu vonden wij, dat slechts in den modalen zin der geschiedenis het moment der *beheerschende vrije vorming* originair is, terwijl wij er telkens op wezen, hoe het vrije vormings- of positiveeringsmoment in den modalen zin der latere wetskringen slechts als *retrocipatie* op den originairen zin der beschavingsontwikkeling is te verstaan.

Zoo kunnen wij thans vaststellen, dat alle positiviteit in de modale normen dier latere wetskringen in de originaire vorming der cultuurbeginselen is gefundeerd.

De *vorming* der historische beginselen appelleert op *den wil der historievormers* en hierdoor ontstaat die eigenaardige *vervlechting*

aan de wetszijde van den historischen kring tusschen boven-willekeurig beginsel en menschelijken vormingswil, een stand van zaken, welke op analogische wijze voor alle latere, normatieve wetskringen geldt.

Deze stand van zaken nu, die slechts uit den kosmischen zin-samenhang der wetskringen valt te verstaan, is door de immanentie-philosophie telkens weer theoretisch misduid, nu eens in rationalistischen, dan weer in irrationalistischen zin, nu eens in verabsoluteering en rationaliseering van de normatieve principia tot boventijdelijke waarden of ideeën, die dan scherp van de positieve normen werden gescheiden, dan weer in een positivistische verabsoluteering van den menschelijken vormingswil tot *schepper* van de positieve normen.

Wat de rechtsphilosophie aangaat moge ik herinneren aan den strijd tusschen de rationalistische natuur- en rederechtstheorie en de irrationalistische Historische school, terwijl de positivistische rechtstheorie straks aan beide standpunten den oorlog verklaarde.

Wij hebben tegen al zulke standpunten, die ieder voor zich uiteraard een *moment* van waarheid bevatten, vast te houden aan het thans verworven inzicht, dat in de historische en na-historische zin-zijden der werkelijkheid de wetten slechts door menschelijke positiveering van goddelijke normbeginselen concreten zin kunnen verkrijgen en dat de menschelijke vormingswil hier alleen als *subjectief moment* in de wetszijde dezer wetskringen zelve is te vatten.

De natuurwetten der vóór-logische werkelijkheidsfuncties appelleeren voor hare concretiseering primair niet op den menschelijken vormingswil. Maar de ontsluiting van hun normatieve anticipatiesferen is wel degelijk van historisch gefundeerde menschelijke vorming afhankelijk. Zij hebben daarom slechts een *restrictieve* onafhankelijkheid van de historische ontwikkeling.

De onhoudbaarheid van de onderscheiding tusschen ‘absolute’ en ‘empirische’ normen.

De bekende onderscheiding tusschen zgn. ‘absolute’ en zgn. ‘empirische’ normen, als een onderscheiding tusschen twee principieel verschillende norm-*soorten*, verliest in het licht van dezen stand van zaken iederen schijn van recht. Ze houdt ten nauwste verband met de moderne humanistische waarden-philosophie, welke in het ideaal van de autonome (of liever ‘souvereine’) persoonlijkheid is geworteld.

Volgens WINDELBAND[1] zouden de *logische, aesthetische* en *ethische* normen een *absoluut* karakter dragen in dien zin, dat zij principieel boven den tijd zijn verheven, dus aan geen verandering in den tijd onderworpen zijn. Het zijn die normen, welke in onmiddellijke evidentie met de aanspraak optreden, dat zij en zij alleen verwerkelijkt behooren te worden.

In aansluiting aan WINDELBAND heeft de bekende rechtstheoreticus FELIX SOMLO beproefd, het onderscheid tusschen rechtsnormen en omgangsnormen eenerzijds, logische, moreele en aesthetische normen anderzijds, als een verschil tusschen empirische en absolute normen te duiden.

‘Normen in diesem (scl. absoluten) Sinne’, aldus deze schrijver, ‘sind also blosz die unmittelbar evidenten, die unableitbaren, nicht weiter zurück zu führen Regeln, denen wir als letzten Gegebenheiten gegenüberstehen, die wir in diesem Sinne des Wortes als notwendige oder allgemeingültige bezeichnen. Wir können sie auch die höchsten nennen, als welche gewöhnlich die logischen, die ethischen und die ästhetischen Normen als einander koordinierte Normenarten des Wahren, Guten und Schönen hinngestellt werden. Ihnen gegenüber stehen sodann die blosz zufälligen oder empirischen, nicht denknotwendigen, nicht die absoluten Werte zum Ausdruck bringenden verschiedensten Regeln und Vorschriften, die in dem engeren Sinne des Wortes nicht als Normen bezeichnet werden.’[2]

1) Präludien (3e Aufl.) S. 292/3.
2) *Juristische Grundlehre* S. 59.

Deze geheele voorstelling van zaken verwart zich zelve in onoplosbare antinomieën.

Eenerzijds is het begrip van een bloot 'toevallige', willekeurige norm in strijd met het *wetsbegrip*. 'Willekeur' kan nimmer tot *wet*, tot *norm*, tot *verplichtende gedragsregel* worden verheven.

De kwalificeering van de positieve rechts- en omgangsnormen als 'toevallige' of 'willekeurige' normen staat dus gelijk met de loochening van haar norm-karakter en daarmede tevens met de loochening van de geheele wetszijde van deze modale zin-zijden der werkelijkheid.

Anderzijds is het begrip van absolute logische, ethische en aesthetische normen door en door contradictoir, daar het de modale zinbijzonderheid van het logische, ethische en aesthetische los van den tijdelijken zin-samenhang poogt te vatten. De modale aesthetische zin en de modale zin der moraal kunnen zich slechts uitdrukken in het retrocipeerend en anticipeerend zin-verband met alle vroegere en latere wetskringen en daaronder fungeert ook de *historische wetskring*.

De aesthetische normen, welke in de moderne architectuur, in de moderne muziek, in de moderne schilderkunst en belletrie worden *gepositiveerd*, hebben ondanks de constantheid der daarin positief gevormde primaire beginselen een anderen concreten inhoud dan die van de vroeg-Renaissance, de hoog-Middeleeuwen of de Grieksche oudheid.

De antieke, door ARISTOTELES geformuleerde, norm voor het drama inzake de aesthetische eenheid van tijd, plaats en handeling heeft in de moderne dramatiek geen gelding meer.

Zoo is ook bv. de positieve inhoud der moderne 'Wirtschaftsethik' een geheel andere dan de middeleeuwsche. Het rente-verbod had een *positief*-moreelen zin op het substraat van een historisch beschavingspeil, waarop zich het moderne credietwezen in de geldhuishouding nog niet ontwikkeld had. Op de basis der voortgeschreden historische ontwikkeling kon deze norm niet ongewijzigd blijven voortgelden.

Wat tenslotte de *logische* normen aangaat, deze hebben wel-

iswaar in haar ‘restrictieve functie’ nog geen *vormende positiveering* noodig, daar het naieve denken nog geen op de historische ontwikkeling anticipeerende *theoretisch-systematische* tendenz vertoont, maar bij de theoretische *ontsluiting* van den logischen zin, behoeven ook de logische denk-principes wel degelijk *vorming* door den menschelijken denkwil.

Historievorming en rechtsvorming. De historische machtsstrijd tusschen traditie en vormingswil. De traditie als hoedster der historische continuiteit en het continuiteitsprincipe als modaal normbeginsel.

Met dit al blijft er een principieel modaal zin-verschil tusschen de originaire beheerschende vorming in den zin der beschavingsontwikkeling en de vorming of positiveering in den modalen zin der na-historische wetskringen.

In den juridischen wetskring bv. hangt de positiveering onverbrekelijk aan de *competentie* in den materieelen modalen zin der vergelding.

Dat in den positieven zin des rechts *macht* ‘recht’ maakt is een historistische spreekwijze, welke in de eerste plaats het begrip van het positieve recht op ontoelaatbare wijze aan de staatsstructuur bindt, maar ook zelfs voor het interne staatsrecht onjuist is, daar zij berust op een uitwissching van de modale zin-grenzen tusschen *recht* en *geschiedenis*.

Het Historisme meent daarbij wel zeer ‘realistisch’ te werk te gaan, doch geeft inderdaad een *valsche theorie* van de werkelijke structuur-verhoudingen.

Wanneer het juist is, dat de staat naar zijn interne verbandsstructuur typisch in de zwaardmacht *gefundeerd* is, een punt, dat wij eerst in het derde Boek kunnen uitwerken, dan is daarmede nog niet het *interne recht van den staat* zelve tot een *historisch machts*verschijnsel te herleiden. Doch daarover nader in het derde Boek bij de behandeling van de theorie der samenlevingsverbanden. In den tegenwoordigen samenhang kunnen wij volstaan met vast te stellen, dat de juridische competentie als zoodanig geen histo-

rischen zin heeft en dat het onmogelijk is van een *competentie tot historie-vorming* te spreken, terwijl daarentegen de jurist de rechtsvorming nimmer kan verstaan los van het competente rechtsvormend orgaan.

De *rechts*vorming is niet zelve historie-vorming, noch eenvoudig de onzelfstandige *reflex* ervan, doch ze is veeleer de *aanpassing* van de juridische normen in haar originairen vergeldingszin aan haar substraat in de historische ontwikkeling.

Er is echter een tweede punt, dat de originaire *beheerschende vorming* der geschiedenis in haar modalen zin principieel onderscheidt van alle norm-positiveering in de latere wetskringen.

In den modalen zin der beschavingsontwikkeling is de vorming van nieuwe cultuur-normen (cultuur-dominanten) immer eerst het resultaat van een worsteling tusschen de hoeders der traditie en de vertegenwoordigers van de nieuwe ideeën. Zoolang hier de machtsstrijd niet is uitgestreden kan de partij der traditie nimmer van reactie worden beschuldigd. Immers reactie onderstelt het *repristineerend* ingaan tegen een *reeds positief gevormde norm der beschavingsontwikkeling*, een terug willen grijpen naar een *verleden*, dat cultureel is *afgestorven*. Zoolang echter de partij der traditie eenvoudig als hoedster optreedt van de tot nu toe positief geldende cultuur-normen, vertegenwoordigt zij normaliter een uiterst heilzamen factor in de beschavingsontwikkeling, nl. dien der *continuiteit*. Door den historischen machtsstrijd, welken de historievormers moeten voeren, om hun ideeën van nieuwe cultuur-beginselen ingang te doen vinden, worden deze ideeën gereinigd van haar revolutionaire subjectiviteit en aan het modale norm-beginsel der historische continuiteit aangepast. Op dit punt komen wij hieronder nog uitvoerig terug.

Voorloopig houden wij dus vast, dat aan de *historie-vorming* naar haar modale zin-structuur inhaerent is het moment van den *machtsstrijd tusschen de traditie* en de *progressie*[1)] en dat wij daarbij als modaal norm-beginsel voor alle wezenlijke historie-

1) Ik bedoel met het woord ‘progressie’ volstrekt niet een waardeering uit te spreken in den zin van de ‘Fortschrittsgedanke’.

vorming het *continuiteitsprincipe in de beschavingsontwikkeling* hebben ontdekt.

Het is de groote verdienste van Dr K. KUYPERS, dat hij in zijn aangehaalde *Theorie der Geschiedenis* het modale zin-moment der *traditie* op praegnante wijze met dit historisch continuiteitsprincipe in verbinding heeft gebracht. Daardoor heeft hij inderdaad een essentieel zin-moment in den modalen zin der beschavingsontwikkeling gefixeerd, zij 't al, dat dit moment, gelijk wij reeds vroeger opmerkten, niet zelve als de modale zin-kern der geschiedenis kan worden beschouwd.

De historische vormingswil als psychische retrocipatie naar de wetszijde van den modalen beschavingszin.

Intusschen heeft de analyse van de logische analogie in den modalen historischen zin, welke analogie zich aan de wetszijde in de vervlechting van norm-beginsel en menschelijken vormingswil bleek te openbaren, ons reeds implicite een geheele reeks andere modale retrocipaties onthuld. Het zin-moment van den historischen vormingswil dwingt ons in de eerste plaats den analyseerenden blik achter de logische naar de *psychische analogieënsfeer* van dezen wetskring te richten.

Want de historische vormingswil, gelijk wij dien praegnant bij de groote leidende persoonlijkheden in de geschiedenis als een CAESAR, een GALILEI, een LUTHER of CALVIJN, een REMBRANDT, een NAPOLEON, een BISMARCK aantreffen, wijst in zijn modalen zin noodwendig terug naar den modalen zin van den psychischen wetskring, naar het *emotioneele gevoelsstreven*.

De historische vormingswil is geen begeeren en streven in de zin-modaliteit van het emotioneele gevoel, *ofschoon hij zonder het fundament van dit laatste niet kan bestaan*.

Hij fungeert, op het substraat van dit psychisch begeeren en streven, *als zoodanig* echter slechts in den normatieven zin der geschiedenis, gelijk de wil van den rechtsvormer als zoodanig slechts in den modalen zin der vergelding is te vatten; hij con-

cretiseert, positiveert, werkt uit, de modale ontwikkelingsbeginselen van den historischen wetskring in de individualiteitsstructuur der onderscheiden cultuurkringen.

Wat bv. een CLOVIS subjectief psychisch begeerd en zich voorgesteld heeft, toen hij door de vestiging van het Frankische rijk het historisch ontwikkelingsbeginsel positiveerde, dat de enge muren van sibbe-, volks- en stamverband, welke de primitieve beschaving in innerlijke onvruchtbaarheid afsluiten, behooren te worden doorbroken om de cultuur-expansie mogelijk te maken, is voor zijn beteekenis als historie-vormer *als zoodanig* onverschillig, *al is het juist in zijn samenhang met die functie van historievormer, voor den historicus wel degelijk van belang*. De historievormer ziet, hoe zijn ideeën zich realiseeren en in de beschavingsontwikkeling vormend ingrijpen op geheel andere wijze, dan hij het zich subjectief had begeerd of voorgesteld, evenals bv. de statelijke wetgever bemerkt, hoe de nog steeds tot zijn juridischen vormingswil als competent orgaan toegerekende rechtsordeningen in haar nadere positiveering zich langzamerhand geheel los maken van zijn oorspronkelijke conceptie.

De historievormer is slechts de leider, of wellicht slechts één van de leiders in een, zijn streven eng begrenzende en innerlijk accomodeerende, *historische verbandsfunctie* (cultuurkring, natie, school enz. enz.) en in die verbandsfunctie dwingt de macht der traditie in een ontzaggelijk gecompliceerd samenstel van factoren, die als zoodanig aan geen enkel tijdgenoot in hun volle draagwijdte individueel bewust zijn, zijn vormingswil in de banen der historische continuiteit.

Wat het Duitsche historisch idealisme ‘den objectieven geest’ in de historie noemde, is, ontdaan van de idealistische speculatie, inderdaad een machtige en onweersprekelijke factor in de beschavingsontwikkeling: het historisch verleden met zijn gecondenseerde schat van cultuur-factoren doordringt in normatieve ontwikkelingscontinuiteit het heden en de toekomst en geen enkel individueel subject vermag zich van die boven-individueele verbandstraditie eenvoudig los te maken.

Daarmede raken wij als vanzelf de oude twistvraag, of de geschiedenis tenslotte door de groote persoonlijkheden wordt ‘gemaakt’, dan wel of die persoonlijkheden zelve slechts producten zijn van een bepaalden boven-individueelen historischen tijdgeest.

Deze formuleering van de vraag kan door ons niet worden aanvaard. In de eerste plaats toch wordt de historie niet door de menschen *gemaakt*, doch slechts *gevormd*. En in de tweede plaats moet het dilemma van een individualistische dan wel ‘universalistische’ opvatting dezer historievorming principieel worden afgewezen, nadat wij eenmaal een inzicht in de zin-structuur van den historischen vormingswil hebben verworven.

Wel is waar kan worden vastgesteld, dat op primitief cultuurpeil van een persoonlijken historischen vormingswil van individueele geniale figuren niet kan worden gesproken en dat hier de cultuur verzonken ligt in de lethargie van een enge en starre verbandstraditie, welke door de leden van den primitieven beschavingskring veelszins als een onveranderlijke boven-natuurlijke macht wordt ondergaan. Maar ook hier is de cultuur toch inderdaad door den zondigen menschelijken vormingswil in dezen toestand gekomen en de hoeders der verbandstraditie blijven verantwoordelijke individueele persoonlijkheden; zij zijn niet tot indifferente doorgangspunten van een soort onbewusten verbandswil te denatureeren.

En wanneer op hooger cultuurpeil de individueele geniale persoonlijkheid in het proces der historievorming ingrijpt, dan zijn zulke individueele historievormers nòch eenvoudig als producten van den verbandsgeest te vatten, nòch als autarke, geheel uit eigen genialiteit puttende individuen, doch zij zijn veeleer, ondanks hun niet tot den ‘verbandsgeest’ herleidbare, slechts van God ontvangen, individueele genialiteit, gevoed en begrensd door de rijke boven-individueele verbandstraditie, zonder welke zij nimmer individueele vormers der beschavingsontwikkeling zouden kunnen worden.

De historische roepingsmacht als retrocipatie in den modalen zin der geschiedenis.

Wat maakt nu iemand tot vormer der beschavingsontwikkeling in een bepaalde historische periode? Niet een willekeurig historisch subject maakt, of zeggen wij liever *vormt* de geschiedenis. Daarvoor is noodig *historische macht* in een bepaalden cultuurkring.

Daarmede raken wij opnieuw de psychische analogieënsfeer in den modalen zin der geschiedenis naar de *wetszijde*.

Macht in historischen zin is geen brute *natuurkracht*, en evenmin te herleiden tot *massa-psychischen invloed*, welke laatste modale zin-verschuiving helaas in de behandeling van het sociologisch mode-thema 'leider en massa' geregeld valt op te merken.

De macht in den modalen zin der geschiedenis is originair gequalificeerd door de zin-kern der *normatieve beheerschende vorming* als verantwoordelijke *roeping* en *taak*.

In een bloot massa-psychischen invloed schuilt geen wezenlijke macht in den zin der beschavingsontwikkeling. Deze invloed blijft op zich zelve binnen den modalen zin van het instinctief gevoel besloten. Maar wel is het juist, dat de wezenlijke macht van den historievormer in een sociaal-psychischen invloed noodwendig is *gefundeerd*. Eerst op het zin-substraat van dezen invloed kan zij bestaan.

De historische macht is geen a-normatieve zin-figuur, maar een *normatieve roepingsmacht* in den zin der *vormende beheersching*. De historische machthebber heeft zijn macht niet als een soort privaat bezit ter subjectieve beschikking. Hij heeft als zoodanig noodwendig een normatieve taak en roeping in de menschelijke beschavingsontwikkeling ter hoeding, resp. verder-vorming van de cultuur in onderworpenheid aan de daarvoor door God gestelde beginselen. Indien hij meent deze boven alle subjectieve willekeur verheven cultuur-principes met voeten te kunnen treden, dan ervaart hij zijn *machteloosheid*. Wezenlijke macht tot historievorming ontplooit zich alleen in gehoorzame, dan wel gedwongen *onderwerping* aan de goddelooze beginselen der cultuur-ontwikkeling. Op dit voor het juiste inzicht in den wezenszin der historische

macht zoo belangrijk punt komen wij hieronder terug bij de nadere analyse van de historische ontwikkelingsprincipes.

Zoo blijkt de macht dus een inderdaad in de goddelijke wereldorde gegronde essentieele zin-figuur in de modale structuur der geschiedenis.

Zij is van goddelijken oorsprong en vindt in CHRISTUS JEZUS als het vleeschgeworden Woord haar religieuze zin-vervulling[1)], in Wien de Almacht Gods haar zuivere, door geen zonde bevlekte uitdrukking vindt.

Zij is niet eerst om der zonde wil in de wereldorde opgenomen. Want God schiep den mensch *naar Zijn beeld* als *machthebber*, als *heer der schepping*.[2)] Reeds bij de schepping werd den mensch de historische cultuur-taak der vrij-vormende natuur-beheersching gesteld.

Door de zonde is de macht door den mensch slechts afgetrokken van haar religieuze zin-volheid en van haar Oorsprong en kwam aanstonds het streven op naar hare *verabsoluteering*, de miskenning van haar tijdelijken zin-samenhang, wortel en Oorsprong. En in dezen afval van het menschelijk machtsstreven, verviel de mensch tegelijk in betrekkelijke machteloosheid en openbaarde zich de macht van het Rijk der Duisternis in de wereldgeschiedenis, de macht als burcht des Satans, in haar strijd met de macht van Christus' koninkrijk. Dit centrale thema der Christelijke geschiedbeschouwing zal straks al onze aandacht vragen.

De romantisch-quietistische opvatting van de leiding Gods in de geschied-ontwikkeling.

Met de erkenning van den menschelijken wilsfactor in alle historievorming en de erkenning van den normatieven zin der *historische roepingsmacht* staat onze Calvinistische historiebeschouwing, welke den modalen zin der geschiedenis niet willekeurig wil *construeeren* maar uit de goddelijke orde van den kosmos zelve wil uitlezen, in onverzoenlijke tegenstelling tot alle romantisch quietisme, gelijk dit ook, onder invloed van SCHELLING en de Historische School, in

1) Mattheus 28:18; Joh. 3:35.
2) Genesis 1:26 en 28.

STAHL's geschied-opvatting is binnengedrongen. ‘Gods leiding in de historie’ is onder invloed van dit humanistisch organologisch irrationalisme vereenzelvigd met ‘Gods verborgen raad’. Het onbewuste, vermeend buiten 's menschen toedoen, ‘organisch gegroeide’ in de geschiedenis werd met een bijzonder aureool van heiligheid omgeven en STAHL ziet in de lijn der historistische rechtsbeschouwing het vermeend onbewust uit den ‘volksgeest’ gegroeide ‘gewoonterecht’ als een product van ‘Gottes Fügung’, waaraan als zoodanig hooger waarde zou toekomen dan aan de wetgeving, waarin de menschelijke vormingswil evident naar voren treedt! Maar de historie wordt nimmer buiten 's menschen toedoen *gevormd*. De vervlechting van normatief beginsel en menschelijken vormingswil is in den modalen zin der geschiedenis en de haar fundeerende goddelijke wereldorde zelve gegrond!

De historische ontwikkeling stelt aan het Christendom een *eminente normatieve taak* en roeping, de vorming in Christus' kracht van een *historischen machtsgrondslag* voor de doorwerking der Christelijke beginselen. Want de historische wetskring is inderdaad, gelijk wij vroeger opmerkten, in de fundeerende tijdsrichting de basis voor heel de normatieve dynamiek, voor alle zin-ontplooiïng en zin-verdieping in de overige normatieve wetkringen.

Zullen de Christelijke rechtsbeginselen, wetenschaps-, kunst-, of moraalbeginselen, zullen de beginselen van het Christelijk geloof in deze tijdelijke wereld ingang verkrijgen, dan is zulks slechts mogelijk op de historische machtsbasis van de tijdelijke openbaring van Gods koninkrijk. Zeker, God zelf zorgt voor de eere Zijns Naams, voor de overwinning van Zijn Rijk over het rijk der Duisternis. Maar Hij gebruikt menschelijke instrumenten in dezen strijd en zij, die hier quietistisch op ‘Gods leiding in de historie’, als een soort onbewust werkenden irrationeelen factor buiten 's menschen toedoen, een beroep doen ter dekking van eigen geestelijke traagheid, ver-keeren den zin van Gods leiding in de geschiedenis en verstaan van de Christelijke historiebeschouwing niets.

Goddelijke norm-beginselen in den modalen zin der beschavings-ontwikkeling.

Waar wij nu van meetaf tegen de geheele heerschende opvatting in, op de normatieve geaardheid van de historische ontwikkeling den nadruk hebben gelegd en zulks niet in verband met een humanistische waarden-theorie, maar veeleer in den originairen *modalen zin* der geschiedenis zelve, als een wetskring in den kosmischen zin-samenhang der wetskringen, is het dringend noodig, een inzicht te verwerven in de norm-beginselen, welke God in den zin der beschavingsontwikkeling zelve gelegd heeft.

Reeds vroeger analyseerden wij in verband met het historisch vormingsproces *het modale principe der continuiteit in de beschavingsontwikkeling, dat in den historischen machtsstrijd tusschen traditie en progressie op normatieve wijze wordt gehandhaafd*.

Maar dit historisch norm-beginsel staat niet op zich zelve. De vraag: Zijn er dan inderdaad normatieve historische principes, die door de historische machthebbers in de beschavingsontwikkeling tot concrete historische normen, of cultuur-dominanten *gevormd* worden? eischt voor haar beantwoording een omvattender onderzoek van den zin der geschiedenis naar haar retrocipeerende en anticipeerende structuur.

Wanneer dan de bedoelde vraag wordt opgeworpen, moet in de eerste plaats worden opgemerkt, dat onderscheid dient te worden gemaakt tusschen de historische normen van individueele interne structuur, welke samenhangen met de individueele structuur der verbanden, waarin zij gevormd worden, en de historische wetmatigheid, welke alle individueele historische normen, ondanks haar individueel karakter, in een functioneelen samenhang stelt in den modalen grondzin der geschiedenis.

Dit onderscheid hangt, gelijk wij reeds in vroeger verband opmerkten[1)], samen met dat tusschen de modaal-functioneele en de individualiteits-structuur der werkelijkheid, welke beide echter slechts in een onverbrekelijke correlatie gegeven zijn.

De individualiteits-structuur, gelijk zij zich in de concrete dingen

1) Vgl. Boek I Dl. III § 3 blz. 516 vlg.

en in de menschelijke samenlevingsverbanden openbaart, is onbestaanbaar zonder de modaal-functioneele structuur der werkelijkheid in de wetskringen, maar de laatste komt omgekeerd in de individualiteits-structuur tot *concrete uitdrukking*.

In den historischen wetskring zelve drukt de individualiteits-structuur der werkelijkheid zich bv, reeds uit in de *zeer onderscheiden vormen van historische macht*. De macht van het staatsverband is zin-individueel geheel verschillend van die der kerk, van die der wetenschappelijke organisaties, van die van het geldkapitaal, van die der maatschappelijke standspositie, van die van den leider van een 'school' in de kunst of in de wetenschap etc. etc.

Daarom kan ook de individueele taak der historische machthebbers ten aanzien van de vorming der geschiedenis niet dezelfde zijn.

Maar aan alle mogelijke individualiteitsstructuren der macht ligt haar *modaal-functioneele structuur* als *vormende beheerschingsmacht in de beschavingsontwikkeling* ten grondslag.

De normatieve roeping tot machtsverwerving over de natuur en de positiveering van dit modale histotorisch beginsel in de techniek. Het werktuig als document der beschaving en de historische ruimteanalogie in het beschavings-gebied.

En in dien modalen zin ligt reeds naar zijn restrictieve, retrocipeerende structuur het normatief historisch beginsel besloten van de roeping tot machtsverwerving over de natuur-zijden der werkelijkheid, welk beginsel in de goddelijke scheppingsordinantie is gegrond (Gen. 1:26 en 28). Ofschoon de zondeval den mensch van de zin-volheid dezer macht beroofde, blijft het beginsel zelve zijn modale gelding in de historische ontwikkeling behouden.

Dit beginsel wordt gepositiveerd in de *techniek*, welke volstrekt niet een originair-wetenschappelijken zin heeft, doch den zin, welken reeds de Grieksche philosophie met het woord *τεχνη* beteekende: dien der *beheerschende vorming*. Waar het werktuig tot natuurbeheersching gevonden wordt, zij 't al in nog zoo primi-

tieven vorm, is men op *historischen bodem*, en is een *beschavingsgebied* gegeven. Het 'beschavingsgebied' is de ruimte-analogie in den modalen zin der geschiedenis en is slechts door de *kern* van dezen zin: de *beheerschende vorming* toereikend gequalificeerd.

Ook de primaire natuur-beheersching in de nog onontwikkelde technè rust op *logisch zin*-substraat. *Zonder* logisch denken kan geen macht over de natuur verworven worden. Maar *in* den zin van het logisch denken is die macht nog niet in haar originair historischen zin gegeven.

Nu schijnt op het eerste gezicht in de techniek als historische zinfiguur zich de macht alleen in de *objectieve richting*, over de natuurfuncties der werkelijkheid te ontplooien. En wanneer men alleen deze objectieve richting in het oog vat, kan het normatief karakter van het modale machtsprincipe, dat zich in de techniek positiveert, niet aanstonds in het oog springen.

Maar in de techniek stuiten wij weder op de later te onderzoeken modale *subject-objectrelatie*, welke iedere *bloot-objectivistische* opvatting inderdaad zin-loos maakt.

De techniek wordt als historisch verschijnsel zelve door *principes* beheerscht, welke als zoodanig op de *subjectieve* vorming betrokken zijn en welker normatieve inhoud zelve in het *vormingsproces* der geschiedenis naar de wetszijde *aan ontwikkeling* onderworpen is.

De techniek is nimmer individualistisch te verstaan. Zij beteekent steeds een historische machtsontplooiing zoowel naar de subjectieve als naar de objectieve richting. En in de eerste richting is zij primair een *verbandsfunctie*, en is de vorming der technische principes slechts mogelijk door historische machthebbers binnen een cultuurkring.

Zal de techniek der natuur-beheersching op het fundament van het natuurwetenschappelijk denken tot hooger ontplooiing komen, dan moet de *macht* van den historievormer in *subjectieven* zin in den cultuurkring ingrijpen ter overwinning van *reactionair conservatisme*, dat geenszins met de *traditie* als hoedster der historische continuiteit mag worden vereenzelvigd, doch veeleer de

macht der traagheid en inertie vertegenwoordigt, door zich eenvoudig tegen elke nieuwigheid te weer te stellen.

De vooruitgang in de techniek (wij kunnen hier zonder bezwaar dit overigens zoo problematisch begrip gebruiken) is niet mogelijk zonder een subjectieve machtsbasis voor de verdiepte technische principes in de verbandsfunctie van den beschavingskring.

Een individueele ontdekking of uitvinding, die geen *historische gevolgen* heeft, die geen *ingang* vindt in de historische ontwikkeling, kan geen *geschiedenis vormen*.

Maar met dit punt zijn wij schier ongemerkt in een nieuw thema overgegleden, dat met het ontsluitingsproces in den historischen wetskring verband houdt. En het was immers dit *laatste thema*, waarvoor onze *voorafgaande* onderzoekingen over den zin der geschiedenis slechts ter *voorbereiding* dienden.

§ 5 - De anticipeerende structuur van den modalen zin der beschavingsontwikkeling en de historische ontwikkelings-idee.

De starheid van den beschavingszin in de nog afgesloten primitieve culturen. De historische integreerings- en differenteerings-norm en haar goddelijke grondslag.

Wat zien wij nu in de restrictieve, nog niet ontsloten functie van den historischen wetskring?

De primitieve beschaving is hier nog opgesloten tusschen de starre muren van kleine sibbe-, stam- of volksverbanden, welke, gelijk wij in het derde Boek uitvoerig zullen zien, nog geen *gedifferentieerde bestemmingsfunctie*[1)] bezitten.

1) Ook het begrip der ‘bestemmingsfunctie’ als leidende structuur-functie van de dingen en de menschelijke samenlevingsverbanden kan eerst in het derde Boek bij de analyse van de individualiteits-structuur der werkelijkheid nader worden uiteengezet.
In den tegenwoordigen samenhang moet ik volstaan met deze voorloopige verklaring van den term, dat de bestemmingsfunctie de *leidende structuurfunctie* is in den geheelen bouw van het ding en van het samenlevingsverband. Zoo heeft bv. het tijdelijk kerkverband zijn ‘leidende structuurfunctie’ als *gemeenschap van geloovigen op den grondslag eener gemeenschappelijke positieve belijdenis*. M.a.w. de bestemmingsfunctie van het tijdelijk kerk-instituut is in den pistischen wetskring besloten.

De historische machthebbers in zulke verbanden zijn de hoeders eener starre verbands-traditie, die door een heidensch geloof wordt vergoddelijkt.

Zoolang zulke verbanden hun isolement in de historie bewaren, is van een eigenlijke beschavings-*ontwikkeling* in den zin, in welke de historiewetenschap haar vat, nog geen sprake. De primitieve cultuurkring moet in aanraking komen met andere, die op hooger cultuur-peil staan, de historische, star door een afgodisch natuurgeloof gebonden traditie moet worden aangetast, de isoleerende scheidsmuren moeten worden doorbroken, zal het inderdaad tot een *normatieve dynamiek*, tot een *zin-verdieping* der primitieve beschaving komen. Zeer vaak is het de *historische zwaardmacht*, welke hier het ontsluitingsproces eerst mogelijk maakt, doch vaak zijn hier ook andere, vreedzame machtsfactoren werkzaam. In de doorbreking van de starre muren van het isolement realiseert zich de historische *integreeringsnorm*, die hare keerzijde vindt in een toenemende *differentieering* en niet in een *nivelleering*[1] van de beschavingsontwikkeling. Heeft deze norm inderdaad een goddelijken grondslag?

Voor den Christen moest deze vraag overbodig zijn. Hij weet, dat de menschheid in religieuzen zin een eenheid vormt. Hij weet uit de geschiedenis van den torenbouw van Babel, dat het afgesloten isolement in de cultuurontwikkeling in strijd is met de goddelijke ordonnantie, dat de cultuur-expansie de verspreiding der menschheid over den aardbodem in de differentiatie der cultuurkringen en het in cultureele aanraking komen dezer kringen, aan de menschheid tot norm is gesteld. Hij weet ook, dat de Christelijke volkeren niet slechts een zendingstaak, maar ook een historische cultuurtaak hebben te vervullen ten aanzien van de verwilderde, star aan de ‘natuurzijden’ der werkelijkheid hangende zgn. natuur-volken.

1) De differentieering, die zich bv. in de vorming van nationaliteiten en nationale staten openbaart, is eerst mogelijk wanneer de historische integreering de isoleerende scheidsmuren tusschen de primitieve verbanden geslecht heeft. De idee van een wereldstaat (civitas maxima) ligt daarentegen in de lijn van een individualistisch *nivelleeringsstreven*.

Het probleem in zake den oorspronkelijken historischen toestand en de idee van den vooruitgang.

Maar is de primitieve beschavingstoestand, waarin de zin der geschiedenis zich nog slechts in *gesloten, restrictieve functie* openbaart, nu de *oorspronkelijke* en hebben wij de historische ontwikkeling in de evolutionistische lijn van den gestadigen vooruitgang te zien?

Het is merkwaardig, dat deze evolutionistische historiebeschouwing zich van meetaf onder neutraal positivistisch masker aandiende.

PROTAGORAS, de groote grondlegger der Grieksche sophistiek, was een van de eerste Grieksche denkers, welke de menschelijke beschavingsontwikkeling in een omhooggaande lijn construeerde.

Terwijl vóór hem de idee van een 'gouden eeuw' als aanvang der geschiedenis heerschend was geweest en zelfs PLATO in zijn dialogen 'Timaeus', 'Critias' en 'Politicos' haar huldigde, stelde PROTAGORAS in zijn 'Prometheusmythe' hier tegenover een idee van den natuurstaat der menschheid als een leven zonder recht, zedelijkheid en staat, maar met een reeds beperkte *techniek* tot natuurbeheersching.[1)]

Religie en taal zouden in dezen natuur-staat reeds hebben bestaan. Maar recht en zedelijkheid zouden zich eerst in den burgerlijken staat als 'algemeene overtuiging' of 'algemeene wil' der vereenigde burgers hebben ontwikkeld, waarmede PROTAGORAS scherp positie kiest tegen de opvatting van een vóór-positief 'natuurrecht' en een vóór-statelijken zedelijken maatstaf.

Zoo ziet hij de *civilisatio* als een hoogere ontwikkeling der reeds in den natuurstaat gegeven '*cultuur*'.

In den modernen tijd werd de idee van den vooruitgang met

1) De verdienste, op PROTAGORAS' theorie der cultuur-ontwikkeling in haar groote beteekenis voor de latere theorieën in dezen geest, de aandacht te hebben gevestigd, komt onbetwistbaar toe aan ADOLF MENZEL (*Beiträge zur Geschichte der Staatslehre*, Sitzungsberichte der Akademie der Wissensch. in Wien, Phil. hist. Klasse Bnd. 210, Abh. I, 1929, blz. 192 vlg.). Vgl. ook W. Graf UXKULL-GYLLENBAND in het geschrift *Griechische Kulturentstehungslehren* (1924), S. 22 ff.

name door het humanistisch wetenschapsideaal in zijn naturalistische gestalte gepropageerd.

De Verlichtingsphilosophie, welke evenzeer een overwegend empiristisch-positivistischen inslag bezat, was van deze idee doortrokken.

Het behoeft tegenwoordig nauwelijks meer een bijzonder betoog, dat de historische ontwikkelingsidee, verstaan in den zin van een gestadigen vooruitgang onder leiding van de 'rede', zich nimmer op positivistischen grondslag laat handhaven en dat zij een verkapten axiologischen maatstaf inhoudt.

De *idee* van de historische ontwikkeling wijst als zoodanig noodzakelijk boven den modalen, tijdelijken zin der geschiedenis uit. Ze is als *idee* noodwendig tegelijk een idee van den *oorsprong* en van de *zin-voleindiging* der beschaving.

Wanneer al het *begrip* der geschiedenis bij den *primairen*, nog niet *ontsloten* zin van den historischen wetskring moet aanknoopen, dan is daarmede toch nog niets uitgemaakt over den *oorspronkelijken historischen toestand*. De vraag in zake den oorspronkelijken historischen toestand der menschheid wijst noodwendig terug op die inzake *den oorsprong der geschiedenis* zelve en kan daarom door de historie-wetenschap zoo min uit haar positief historisch onderzoekingsmateriaal worden beantwoord als de physica ons het probleem van den oorsprong der 'materie' en de biologie ons dat van den oorsprong van het 'organisch leven' kan verklaren.

De Darwinistische evolutie-theorie is op historisch-wetenschappelijk gebied evengoed bare metaphysica van het *humanistisch wetenschapsideaal*, als FICHTE's hypothese van een geniaal oervolk, dat, als individueele belichaming van een gegeven qualitatieve zedelijkheid in een zedelijke natuur, de drager zou zijn der oorspronkelijke beschaving, een stuk idealistische metaphysica is, welke uit het *humanistisch persoonlijkheidsideaal* is ontsprongen.

De oorsprong van de menschheid is door de wetenschap niet zelfstandig op te sporen en daarom is ook de oorsprong der beschaving een *meta-historische* vraag, welke voor den Christen

slechts in de Goddelijke Openbaring van de schepping is beantwoord. Want de *oorspronkelijke historische toestand* hangt onverbrekelijk aan *den oorsprong van de menschheid*.

Moet dan de historiewetenschap zich in de lijn van het neutraliteitspostulaat onthouden van ieder oordeel over de *richting der beschavingsontwikkeling* en moet zij zich losmaken van de vraag i.z. *den oorsprong* van den historischen zin? Moet zij m.a.w. van de *ontwikkelingsidee* afstand doen? Zij *kan* zulks niet, wil zij den *historischen zin* zelve niet uit den greep verliezen en daarmede tegelijk haar positie als *in eigen kring afgegrensde wetenschap prijsgeven. Want slechts de historische zin-modaliteit kan aan de historie-wetenschap een eigen onderzoekingsveld waarborgen.

En de modale beschavingszin is, gelijk wij nu genoegzaam betoogd hebben, zoo min als eenige andere modale zin-structuur los van de wetsidee te vatten.

De historiewetenschap arbeidt inderdaad met een *idee* en niet een *star begrip* van de historische ontwikkeling. Haar verhouding tot ethnologie, zgn. prae-historiewetenschap enz.

Bij de analyse van dezen modalen zin stuiten wij noodzakelijk op het verband tusschen de primitieve en de verdiepte beschaving. De historiewetenschap interesseert zich niet voor primitieve gesloten culturen, die nog niet in den stroom der beschavings-*ontwikkeling* zijn opgenomen, zij laat het onderzoek daarvan veeleer aan zuster-wetenschappen over (als ethnologie, wetenschap der zgn. praehistorie, sociologie, palaeontologie) die echter in hun tegenwoordigen stand haar onderzoekingsgebied nog niet naar den modalen zin van een wetskring hebben afgegrensd, zoodat hare onderlinge verhouding en die tot de historie-wetenschap in hooge mate problematisch moet worden genoemd.

Slechts voorzoover de beschavingsontwikkeling in haar ontsloten, verdiepte gestalte terugwijst op bepaalde primitieve culturen, worden ook de laatste voor de historiewetenschap van belang.

Zoo is bv. het onderzoek naar de oud-Germaansche en de prae-Germaansche Keltische beschavingskringen ongetwijfeld niet van

bloot ethnologische of zgn. prae-historische beteekenis. De historiewetenschap betrekt deze culturen ook in haar primitieve stadia in haar eigen onderzoekingsveld, wijl zij in den stroom der moderne beschavingsontwikkeling zijn opgenomen: zij behooren als zoodanig, voorzoover het bronnenmateriaal strekt, inderdaad in het theoretisch onderzoekingsveld van den historicus, al hebben ook de ethnologie en de paleontologie hier een eigen onderzoekingsgebied, inzooverre zij nl. de beschavingsontwikkeling in 'gesloten cultuurkringen' aan een (al of niet vergelijkend) onderzoek onderwerpen.

Daarentegen is bv. het theoretisch onderzoek naar de primitieve grot-culturen, naar de cultuur van den mysterieuzen Neandertalermensch etc. geen eigenlijk *historicaal* thema, zoolang het niet gelukt historische ontwikkelingslijnen op te sporen, welke op *gedocumenteerde wijze* van zulke primitieve, gesloten culturen overvoeren in den stroom der ontsloten en verdiepte beschavingsontwikkeling.

Nu ligt de ontsloten en verdiepte beschavingsontwikkeling zonder mogelijke tegenspraak niet meer in de bloot *retrocipeerende*, doch veeleer in de *anticipeerende* richting van den historischen zin. En deze laatste is, gelijk wij weten, slechts in de historische ontwikkelings*idee* te vatten.

Dit punt is in het tegenwoordig verband van veel gewicht. Hier blijkt immers, dat de historiewetenschap zelve, ofschoon de heerschende opvatting leert, dat zij zich aan alle 'waardeeringsoordeelen' behoort te spenen, aan de *idee der beschavingsontwikkeling* is geörienteerd.

De biotische analogie in de beschavingsontwikkeling en de noodzakelijkheid van een functioneele ontwikkelingsidee voor het historicale denken.

Immers het bloot retrocipeerend moment in de beschavingsontwikkeling, waarvan inderdaad een *begrip* mogelijk is, is star gebonden aan de organische levens-ontwikkeling en komt als zoodanig evenzeer in nog gesloten primitieve culturen voor. Ook deze

culturen kennen haar historische rijpheid en afsterving, waardoor zij spoorloos uit de geschiedenis verdwijnen, tenzij zij momenten bevatten, die voldoende historische macht hebben, om in de anticipeerende beschavingsontwikkeling te worden opgenomen. Doch juist het bloot retrocipeerend moment in de beschavingsontwikkeling, *haar biotische analogie*, interesseert de historiewetenschap *zonder meer* niet. Dat een primitieve cultuurkring in Nieuw-Guinea door het grootendeels uitsterven van den stam en den totalen ondergang der eigen cultuur van den aardbodem verdwijnt, moge de *ethnologie* belang inboezemen[1)], voor de *historiewetenschap* is zulks irrelevant. Slechts de *anticipeerende* beschavingsontwikkeling betrekt de laatste in haar gezichtskring.

Wanneer men dus aan de historiewetenschap als *wetenschap* het recht ontzegt, zich door een idee van de historische ontwikkeling, dwz. door een idee van den oorsprong en de zin-volheid der geschiedenis te laten leiden, dan beteekent zulks, dat men aan de historiewetenschap de *ὑπόθεσις* ontrooft, die haar als wetenschap met een eigen modaal omlijnd onderzoekingsveld eerst mogelijk maakt.

De historie-wetenschap heeft - ook al geeft de historicus zich daarvan geen rekenschap - inderdaad positie gekozen in de vraag i.z. de verhouding van primitieve en verdiepte beschaving. Zij heeft zulks gedaan, door alleen de laatste, resp. de gedocumenteerde ontwikkeling van primitieve tot verdiepte beschaving, in haar onderzoekingsveld te betrekken. Daarmede beweegt zij zich principieel in de gedachtenrichting der historische *idee*, die intusschen zonder het historisch *begrip* niet mogelijk is.

Moet deze idee nu *richtingloos* blijven, moet zij zich beperken tot een immanente cultuur-synthese?[2)] Dit standpunt is dat van het moderne Historisme, dat, sinds de grondslagen van het humanistisch persoonlijkheidsideaal door een scepticistisch relativisme ondergraven werden, ook in de historie-wetenschap overheerscht.

1) Vgl. bv. het proefschrift van J.v. BAAL, *Godsdienst en samenleving in Nederlandsch-Zuid-Nieuw-Guinea* (Leiden, 1934).
2) De term is van TROELTSCH.

Maar een wezenlijk historicale ontwikkelingsidee wordt op deze wijze onmogelijk.

De Christelijk Germaansche cultuurontwikkeling is ongetwijfeld zonder de doorwerking van de machtige Grieksch-Romeinsche beschavingsfactoren niet historisch te verstaan; in de Grieksche cultuur-ontwikkeling werken belangrijke Egyptische en andere individueele historische beschavingsfactoren, door. Maar in de Christelijk-Germaansche geschiedenis gaan de antieke Grieksch-Romeinsche factoren toch als in een nieuwe dynamische historische totaliteit in, en ontvangen hierdoor een geheel nieuwe structureele nuance. De individueele historische structuur-totaliteiten, die zich in de omvattende ontwikkelingssamenhangen vormen, moeten dus in een *functioneele* betrekking staan, die niet zelve uit de individueele historische structuren volgt, maar omgekeerd de onderlinge beïnvloeding der verschillende individueele cultuurkringen *eerst mogelijk maakt*.

De historie-wetenschap moet derhalve, ook al moge zij zich daarvan niet in wijsgeerige bezinning rekenschap geven, apriorisch met een *functioneele*, aan de wetszijde van den historischen wetskring georiënteerde *ontwikkelingsidee* arbeiden, zal zij de individueele structuur-ontwikkeling binnen de groote dynamische beschavingstotaliteiten kunnen trachten te verstaan.

Juist de omstandigheid, dat de eigenlijke historie-wetenschap de in isolement afgesloten primitieve cultuurkringen buiten haar gezichtskring laat, dwingt de geschied-philosophie zich rekenschap te geven van de *functioneele* ontwikkelingsidee, waarmede deze wetenschap inderdaad opereert, of liever *behoort* te opereeren.

De historische ontwikkeling wordt in de anticipeerende transcendentale tijdsrichting door latere modale zin-functies *geleid* en het ontsluitingsproces dat hier plaats grijpt, is zonder bepaalde richting onmogelijk.

In de vroegere, aan de ‘Universal’- of ‘Weltgeschichte’ georiënteerde, geschiedwetenschap, werd zulks ook niet betwijfeld en was men zich ten volle bewust van de historische idee, welke men aan zijn onderzoek ten grondslag legde.

De ontwikkelingsidee van den vooruitgang. Hare □π□□εσις in het humanistisch wetenschaps-ideaal.

De ontwikkelingsidee, waarmede de ‘Aufklärung’ de definitieve breuk met de Christelijke historiebeschouwing vanaf EUSEBIUS en AUGUSTINUS tot BOSSUET voltrok, was die van den gestadigen vooruitgang der menschheid in de richting op de zelfbewustwording der souvereine rede (in den zin van het natuurwetenschappelijk ‘verstand’).

Het was VOLTAIRE, die, als eerste, de humanistische cultuur-idee in dezen zin haar praegnante formuleering gaf. De ‘cultuur’ in de volstrekt immanente, ‘profane’ conceptie, waarin de verlichtingsphilosoof haar zoowel tegenover de heilsfeiten der Christelijke religie als tegenover den machtsstrijd der staten als centraal motief der geschiedenis stelde, werd het slagwoord der humanistische historie-beschouwing.

De normatieve maatstaf, welke in de nieuwe cultuur-idee aan de opvatting der geschied-ontwikkeling werd ten grondslag gelegd, was die van het *humanistisch wetenschapsideaal* in de historische machtspositie, welke dit ideaal in den verlichtingstijd zelve verworven had. Van de voortschrijdende verwerkelijking van dit ideaal werd alle vooruitgang, alle geluk der menschheid verwacht. In dieperen zin was het humanistisch persoonlijkheidsideaal zelve achter deze idee van den gestadigen vooruitgang der cultuur werkzaam. Het gigantisch poly-historisch feiten-materiaal van zijn tijd, samengelezen uit de resultaten van het natuur-onderzoek, de berichten van reizigers en zendelingen en den vak-historischen arbeid, werd door VOLTAIRE onder het gezichtspunt der nieuwe cultuur-idee omgesmeed tot een ontwikkelingsgang in wereld-historischen geest, welke zich in streng natuur-causale wetmatigheid zou voltrekken.

De ‘wereldgeschiedenis’ werd in dezen zin tot illustratie van de machtsontplooiing van het souvereine wetenschappelijk onderzoek, en eindigde in de apothese van het verlichtingsideaal, de verheerlijking van eigen ‘cultuur’, waartegenover alle vroegere phasen der geschied-ontwikkeling slechts als minderwaardige voortrap-

pen konden gelden, een schouwtooneel van de domheid in de wereld, die steeds meer voor het licht der rede moet wijken.'[1)]

De nieuwe cultuur-idee werd gedragen door het optimistisch geloof in de mogelijkheid van de volmaking van den mensch door de wetenschap, maar evenzeer door de rationalistisch-individualistische, aan het *humanistisch natuurrecht* geörienteerde, opvatting van een gelijkvormigheid der 'redelijke menschen-natuur' in al hare 'exemplaren' over het geheele rond der aarde, een gelijkvormigheid, die zich in het gansche proces der historische ontwikkeling zou handhaven.

Dit was de historische ontwikkelingsidee, welke, als zuiverste neerslag der Fransche en Engelsche 'Aufklärung', straks in de positivistische geschiedbeschouwing van den graaf de ST SIMON en AUGUST COMTE in *collectivistische sociologische banen* zou worden overgeleid, tot de invloed der Darwinistische evolutietheorie een der grondslagen dezer ontwikkelingsidee: het geloof in de universeele gelijkvormigheid der menschelijke natuur, ondergroef. SPENCER, die Darwin's biologistisch evolutieprincipe in de geschiedbeschouwing overbracht, kon alleen daardoor dit principe met een wezenlijke *idee* der historische ontwikkeling doordringen, omdat hij van meetaf het moderne economisch industrialisme en het Britsche liberalisme tot normatief eind-doel van de natuur-causaal misduide ontwikkeling der wereldgeschiedenis hypostaseerde.

Het biologistisch evolutie-principe zelve liet zich met een schijn van recht alleen op de ontwikkeling der *primitieve* culturen, met name op de zgn. '*prae-historische*' phasen toepassen (TYLOR c.s.), waarin het typisch anticipeerend individualiseeringsproces nog niet is aangevangen en veeleer een zekere gelijkvormigheid in de starre beschavingskringen, welke op dit historisch ontwikkelingspeil staan, de aandacht trekt.[2)]

Op dit belangrijk punt kom ik hieronder terug.

1) Vgl. GERHARD MASUR, *Ranke's Begriff der Weltgeschichte*, Beiheft 6 der Historischen Zeitschr. (1926) S. 26 en SACKMANN, *Voltaire*, S. 295.

2) Zoo terecht TORELTSCH *Der Historismus und Seine Probleme* (1922) S. 432.

De aan het humanistisch persoonlijkheidsideaal in zijn rationalistische conceptie georiënteerde ontwikkelingsidee van Kant.

Tegenover de aan het humanistisch wetenschapsideaal geörienteerde ontwikkelingsidee van den gestadigen vooruitgang der menschheid, gelijk die idee nog in COMTE's *drie-stadien-wet* haar praegnante uitdrukking vond, begon het humanistisch persoonlijkheidsideaal in ROUSSEAU's pessimistische cultuur-philosophie een aanvankelijk volstrekt destructieve reactie.

De *positieve* wijziging der humanistische geschiedbeschouwing in den geest van het persoonlijkheidsideaal ging eerst van KANT uit, die de historische ontwikkelingsidee onder het gezichtspunt van de *Kritik der teleologischen Urteilskraft* aan de normatieve moralistische vrijheidsidee van het persoonlijkheidsideaal orienteerde. De idee van den vooruitgang werd onder dit criticistisch gezichtspunt principieel omgebogen.

Van een reeëlen, natuur-wetenschappelijk vast te stellen, vooruitgang in de geschiedontwikkeling kon uiteraard geen sprake meer zijn. Maar het teleologisch gezichtspunt stelde KANT in staat de geschiedontwikkeling, welke als 'empirisch proces' aan de natuurcausaliteit onderworpen moest worden gedacht, te beoordeelen *alsof* daarin het einddoel der practische rede: de overwinning der redelijk-zedelijke menschen-natuur over de empirische zinnelijkheid verwerkelijkt zal worden. Op deze wijze werd aan de 'empirische geschiedontwikkeling' een normatieve maatstaf ten grond slag gelegd, om 'de last der werkelijke historie' te dragen!

KANT deelde geheel ROUSSEAU's critiek op de 'cultuur-idee' der 'Aufklärung': 'ROUSSEAU hatte so unrecht nicht,' zoo schrijft hij 'wenn er den Zustand der Wilden vorzog, sobald man nämlich diese letzte Stufe, die unsere Gattung noch zu ersteigen hat (nl. het bereiken van een vorm van "wereldburgerlijke vereeniging der staten"), weglässt. Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft *kultiviert*. Wir sind *zivilisiert*, bis zum Überlästigen, zur allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber

uns für schon *moralisiert* zu halten, daran fehlt noch sehr viel.'[1)]

Een wezenlijke *vooruitgang* in de historische ontwikkeling kan dus slechts aan de idee der autonome moraal geörienteerd zijn.

Maar de innerlijke maatstaf dezer moraal, de plichtmatige gezindheid, is uiteraard als norm van den vooruitgang in de historische ontwikkeling onbruikbaar.

Alleen in haar toespitsing op de zgn. 'uitwendige' gedragingen van het menschengeslacht, derhalve alleen als *idee der legaliteit*, legt KANT de boven-zinnelijke *idee der vrijheid* aan de beoordeeling der historische ontwikkeling ten grondslag.

En als zoodanig wordt de *idee van den volkenbond* door KANT als 'einddoel der wereldgeschiedenis' geïntroduceerd. De algemeene wereldhistorie wordt dan teleologisch gevat als de verwerkelijking van een voorzienig plan der 'natuur', dat gericht is op de 'volkomen burgerlijke vereeniging in het menschengeslacht', dwz. op het scheppen van een instituut, waardoor de natuur-toestand van het 'bellum omnium contra omnes' tusschen de staten wordt vervangen door een 'burgerrechtelijken toestand', waarin die staten hun geschillen op vreedzame civielrechtelijke wijze tot oplossing laten brengen.

Maar deze historicale ontwikkelings-idee blijft voor KANT een *fictieve* beoordeelingsmaatstaf. Hij zelf noemt haar een 'chiliasme der geschiedphilosophie',[2)] waarvoor de 'ervaring' ons slechts 'een weinig' houvast biedt.

KANT's historicale ontwikkelingsidee was bovendien geörienteerd aan een rationalistische en formalistische opvatting van het humanistisch persoonlijkheidsideaal, welke als zoodanig geheel buiten den modalen zin der geschiedenis omging. De werkelijke, historische ontwikkeling blijft voor KANT een *natuur-causaal proces*, dat eerst *zin* verkrijgt door de teleologische betrekking op de idee der autonome zedelijke vrijheid.

1) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (W.W. Groszh. Wilh. Ernst-Ausg. I) S. 234.
2) t.a.p. S. 235.

De essentieele functie der individualiteit in de historische ontwikkelingsidee.

Eerst de, *aan het historisch proces zelve georiënteerde, irrationaliseering van het persoonlijkheidsideaal*, welke wij in het verband van het tweede deel van Boek I aan een critisch onderzoek onderwierpen, vermocht een ontwikkelingsidee te leveren, welke inderdaad de methode van het historicaal onderzoek kon bevruchten.

In dit opzicht beteekende HERDER's werk *Ideen zur Philosophie der Geschichte* het groote keerpunt tegenover de rationalistische geschiedbeschouwing der 'Aufklärung', hoezeer deze gevoelsphilosoof van de 'Sturm und Drang' nog zelf aan het optimistisch toevoorzicht der Aufklärung in de 'volkmaakbaarheid' der menschelijke natuur bleef vasthouden.

Wel is waar ging HERDER nog uit van LEIBNIZ', uit het mathematisch wetenschapsideaal ontsprongen, ontwikkelingsidee, welke als zoodanig geen *historischen*, maar veeleer *metaphysischen zin* had.

Maar de irrationaliseering van het persoonlijkheidsideaal, welke, gelijk wij vroeger zagen, in de 'Sturm und Drang' aanving, orienteerde zich reeds bij HERDER aan een fijn intuitief inzicht in de ontplooiing der individueele totaliteiten in de historische ontwikkeling.

Dit punt is in het onderhavig verband inderdaad van het allergrootste gewicht.

Wij moesten te voren, waar het er in de eerste plaats op aankwam *den modalen zin* der geschiedenis naar haar retrocipeerende structuur in begrip te vatten, iedere inmenging van het individualiteitsmoment als *praematuur* afwijzen. De individualiteit, zoo betoogden wij, kan nimmer een constitutief element zijn in den primairen modalen zin der geschiedenis, daar zij veeleer al haar zinomlijning als *historische* individualiteit juist van dien modalen zin moet ontvangen.

Doch in de *anticipeerende structuur* van dezen modalen zin krijgt inderdaad de individualiteit een bijzondere *modale* beteekenis. Het individualiseeringsproces ligt in de transcendentale tijdsrichting der historische ontwikkeling.

In primitieve, gesloten beschavingskringen ontbreekt op zich zelve geenszins het individueel karakter. Maar door de starre binding der cultuur aan de 'natuur'-zijden der werkelijkheid blijft deze individualiteit zelve een zekere *traditioneele gelijkvormigheid* behouden, die van geslacht op geslacht ons tenslotte weer dezelfde essentieele trekken in de beschaving vertoont.

Juist daarom interesseert de eigenlijke historiewetenschap zich voor deze cultuur-individualiteiten niet.

Daarentegen is het essentieel worden van een *dynamische individualiseering*, welke telkens nieuwe cultuurgestalten[1)] in het proces der beschavingsontwikkeling doet optreden en waarin ook de individualiteit van de historievormers op den voorgrond komt, een onbedriegelijk kenteeken van de *ontsluiting* van den modalen zin der geschiedenis in het historisch proces.

De historische individualiteit krijgt thans een *gerichten, verdiepten* zin.

De modale individualiseeringsnorm voor het ontsluitingsproces in den historischen wetskring. Haar verband met de differentieerings- en integreeringsnorm.

De differentieerings- en integreeringsnorm is als modale norm van het ontsluitingsproces in den historischen wetskring tegelijk een *individualiseeringsnorm*. God heeft gewild, dat in het proces der beschavingsontwikkeling de individueele aanleg van volkeren, naties, en van de individueele machthebbers in hun typische cultuurkringen zich zou ontplooien, en heeft deze ontplooiing aan de menschheid tot *normatieve taak* gesteld. Het normatieve individualiseeringsproces in de geschiedenis is slechts mogelijk bij een typische *differentieering* der cultuurkringen zelve, *in de richting* op den zin der na-historische wetskringen. In de primitieve stam- of

1) Deze individueele cultuur-gestalten zijn zelve niet meer bloot *modaalfunctioneel* te vatten, doch alleen met behulp van een *structuur-begrip der individualiteit*, dat als zoodanig de modale grenzen van het historische moet overschrijden. Gelijk wij echter in Boek III uitvoerig zullen aantoonen, drukt de individualiteits-structuur zich ook modaal in iederen wetskring uit.

volksverbanden heeft de historische beschavings-kring nog geen gedifferentieerde bestemmingsfunctie. Er is hier in 't algemeen geen sprake van gedifferentieerde cultuurkringen, welke *op typische wijze* door een sociale, een economische, een aesthetische, een juridische, een moreele of geloofsfunctie ‘geleid’ worden.

Zoodra echter het differentieeringsproces is aangevangen, wordt de taak van den individueelen aanleg openbaar.

In het wederkeerig contact der gedifferentieerde beschavingskringen wordt hun historische individualiteit *essentieel*.

De cultuurkringen hebben elkander noodig, wijl zij ieder iets eigens, iets individueels hebben te geven en wijl slechts in den cultureelen samenhang der individueele complexen de verdiepte en ontsloten historische ontwikkeling kan doorgaan.

Daarom kan inderdaad de ontsloten historische individualiteit slechts in den samenhang van den geheelen cultuurkring en in de historische vervlochtenheid der ontsloten cultuurkringen onderling theoretisch worden gevat. En is iedere individualistische, atomistische opvatting der verdiepte geschiedontwikkelng een principieele theoretische misvatting van den historischen ‘Gegenstand’.

Waar nu niet te loochenen valt, dat de eigenlijke historiewetenschap zich slechts interesseert voor beschavingen, die *in het historisch individualiseeringsproces zijn opgenomen* en dat de historicale begripsvorming inderdaad *individualiseerend* te werk gaat,[1)] is daarmede nogmaals het bewijs geleverd, dat deze wetenschap zich niet aan een star *begrip*, maar veeleer aan een *idee* der beschavingsontwikkeling orienteert.

Want zoodra de historische individualiteit als *richtingloos* en *zelfgenoegzaam* wordt beschouwd, zoodra zij m.a.w. *los van het anticipeerend zin-verband* wordt in het oog gevat, wordt zij tot een *ἄπειρον*, dat geen aanknoopingspunt biedt voor een uitlezing van

1) Daarmede kunnen wij dus thans ook aan de belangrijke waarheidsmomenten in RICKERT's methodologie van het historicale denken volledig recht laten wedervaren. RICKERT's fout schuilt slechts hierin, dat hij den modalen zin der geschiedenis meent te kunnen oplossen in een ongequalificeerd relatie-begrip, dat hij m.a.w. het individualiteitsmoment *te vroeg* in 't geding brengt.

het *historisch beteekenende*, evengoed als bij een verabsoluteering van het mechanistisch functie-begrip de geheele individualiteit aan de subjectszijde van den physischen wetskring tot een zinloos *ἄπειρον* wordt, waarmede de physicus niets weet aan te vangen.

Herder's irrationalistische humaniteitsidee en zijn opvatting van de historische individualiteit.

HERDER, die na VICO wel als een der eersten de fundamenteele beteekenis van individueele structuur-totaliteiten als *natie* en *volk* in het proces der verdiepte beschavingsontwikkeling gevat heeft, was zich van den bovenbedoelden stand van zaken volkomen bewust. Hij zag de innerlijke onmogelijkheid, inderdaad individualiseerend historisch te denken, zonder orienteering van dit individualiseerend denken aan een *idee* der beschavingsontwikkeling. En deze idee werd door hem als *idee der humaniteit* gevat, een typisch irrationalistische, sterk aan SHAFTESBURY's aestheticisme georienteerde, conceptie van het humanistisch persoonlijkheidsideaal, waarbij de waarde der persoonlijkheid niet langer in een abstracte verstandelijkheid werd gezocht, maar veeleer in een volstrekt autonome, harmonische ontvouwing van den individueelen aanleg, in welke individueel-aesthetische ontplooiing naar v. HUMBOLDT's uitspraak[1] de 'algemeene menschenwaarde' haar grootst mogelijken *inhoud* zou verkrijgen. Eerst in deze orienteering aan de irrationalistische, aestheticistisch gevatte, humaniteitsideewordt aan de historische individualiteit der nationale cultuurkringen in HERDER's gedachtengang een grondslag gegeven. Zijn stelling, dat iedere natie den maatstaf harer volkomenheid volstrekt in zichzelve omdraagt[2], zou consequent doorgedacht tot de *opheffing van de historicale ontwikkelingsidee* hebben moeten leiden, wanneer zij niet van meetaf met de humaniteitsidee in verbinding ware gebracht. Welke moderne natie heeft immers een 'afgesloten' ontwikkelingsgang in de geschiedenis gehad, waarbij de ontplooiing van haar individueelen aanleg als een soort plantaardige groei

1) W.v. HUMBOLDT *Werke* I, S. 283.
2) *Ideen* XV, 3.

slechts uit haar eigen kiem heeft plaatsgehad? Is het niet veeleer zoo, gelijk reeds RANKE het zoo juist en scherp heeft gezien, dat de nationale individualiteit zelve eerst tot ontplooiing komt in de (ontsloten) historische ontwikkeling, welke de volkeren in een grooteren dynamischen beschavingssamenhang verbindt?

Dat bij HERDER intusschen een zekere spanning blijft bestaan tusschen de individualiteit der naties als cultuurkringen en de op de universeele ontwikkeling betrokken humaniteitsidee, is hieraan te wijten, dat zijn opvatting van de individueele nationaliteit een sterk *naturalstisch-organologischen inslag* heeft, waarbij inderdaad de historicale ontwikkelingsidee weer in de biotische analogieën dreigt te verstarren. De wereldhistorie wordt hier nog half naturalistisch gezien als de geleidelijke ontwikkeling van alle kiemen en van elken natuurlijken aanleg, welke de menschheid in zich draagt. En ook HERDER's humaniteitsidee miste eigenlijk in de naturalistisch-aesthetische conceptie zijner gevoelsphilosophie de vaste transcendentale richting, welke aan de historicale ontwikkelingsidee eerst *bepaaldheid* kan geven. Dit gemis aan vastheid van richting in de idee der wereldgeschiedenis werd door KANT in diens recensie van HERDER's *Ideen* terecht aan den schrijver verweten. Wanneer het 'algemeen-menschelijke', dat in HERDER's humaniteitsidee als waardemaatstaf voor de geschied-ontwikkeling wordt gehanteerd, tenslotte in niets anders bestaat dan in een harmonische ontplooiing van elken individueelen aanleg, dan kan zij aan het onderzoek van de gedifferentieerde en geïntegreerde beschavingsontwikkeling, waarin juist het afgesloten isolement der individueele cultuur-kringen doorbroken wordt, toch eigenlijk geen leiding geven.

De verstarring der ontwikkelingsidee in de organologische conceptie der Historische School en de crux van de historicale verklaring van de receptie van het Romeinsche recht uit den volksgeest.

Hetzelfde bezwaar zou zich straks praegnant openbaren in de organologische ontwikkelingsidee van de *Historische school*, welke

de historische ontwikkeling uitsluitend vanuit de individualiteit van den ‘nationalen volksgeest’ wilde vatten. Zoo werd bv. voor v. SAVIGNY en PUCHTA de receptie van het Romeinsche recht in de Germaansche landen tot een ware crux der rechtsgeschiedenis.

Terecht betoogden v. JHERING en de Germanist GEORG BESELER, dat het een onbegonnen werk was te pogen deze receptie historisch uit den Germaanschen volksgeest te verklaren.

Intusschen stamde deze organologische ontwikkelingsidee uit de gedachtensfeer van SCHELLING's romantisch idealisme, dat door KANT's transcendentale philosophie was heengegaan, en dat het mathematisch wetenschapsideaal op zijn eigen gebied, dat der ‘natuur’, had willen ondergraven, om het continuiteitspostulaat van de transcendentale vrijheidsidee in de nieuwe conceptie van het persoonlijkheidsideaal te kunnen doorvoeren. De ‘natuur’ werd zelve organologisch als ‘werdender Geist’ gevat, natuur en geschiedenis werden als twee verschillende ontwikkelingsreeksen van het Absolute (als ‘Indifferenz’) en zoo in den wortel als *identiek* geponeerd. In beide reeksen differentieert zich het Absolute in een opeenvolging van ‘Stufen’ of ‘Potenzen’ en in de geschiedenis moet een synthese van natuur en vrijheid worden aangenomen, waarbij wel aan het vrije handelen een verborgen, onbewuste noodwendigheid, een ‘Schicksal’, ten grondslag ligt, maar tegelijk ook in de ontwikkeling van ‘Stufe’ tot ‘Stufe’ een verheffing uit den doffen toestand van het onbewust beheerscht worden door het ‘Schicksal’ tot het vrije bewustzijn der voorzienigheid in het geschied-proces teleologisch verwerkelijkt wordt. Wat daarbij SCHELLING in zijn *System des transzendentalen Idealismus* inderdaad als einddoel der geschiedenis voor oogen stond was een nieuwe aesthetische cultuur naar het ‘Bildungsideal’ der Romantiek, een cultuur-synthese, welke naar KANT's en SCHILLER's leer, in de kunst de verzoening van geest en zinnelijkheid, van natuur en vrijheid verheerlijkte, en haar tegelijk, als telkens oorspronkelijke en individueele belichaming van de diepste eenheid, in de plaats van KANT's moralistische idee van den *homo noumenon* stelde (TROELTSCH).

De ontwikkelingsidee van natuur tot vrijheid in de diepere identiteit van beide, is door de Historische School overgenomen, maar losgemaakt van het romantisch cultuur-ideaal. v. SAVIGNY en PUCHTA hebben haar in hun historische theorie der rechtsontwikkeling doorgevoerd.[1] Van de 'Stufe', waarop het recht aanvankelijk onbewust uit den volksgeest groeit, leidt de ontwikkeling tot een hoogere 'Stufe', waarin de vrije bewuste vormingsarbeid der juristen als hooger wetenschappelijk orgaan van den 'volksgeest' ingrijpt, terwijl dan ook de wetgeving haar rechtvaardiging op een zij 't al bescheiden plaats in het ontwikkelingsproces erlangt.

Zoo kan men dus niet zeggen, dat deze ontwikkelingsidee geheel *richtingloos* is. Haar oorsprong uit het romantisch idealisme verloochende zich niet. Maar, ongetwijfeld, van SCHELLING's romantisch-aesthetisch cultuur-ideaal is zij geheel losgemaakt. En bij de volstrekte irrationaliseering en afsluiting der ontwikkelingsidee in den nationalen volksgeest, bleef toch eigenlijk geen plaats voor een wezenlijk inzicht in den historischen samenhang der individueele cultuur-totaliteiten in den gang der ontsloten beschavingsontwikkeling. Vandaar dat deze organologische ontwikkelingsidee een uiterst nationalistisch-conservatief stempel droeg en dat zij al spoedig bij de epigonen der Historische School in een technisch positivistische kennishouding onderging, waardoor het historicale onderzoek in antiquarische 'Klein-Krämerei' verzandde.

De intensieve opvatting der wereldhistorie bij Hegel. De orienteering van zijn dialectische ontwikkelingsidee aan het humanistisch persoonlijkheidsideaal in transpersonalistische conceptie.

In HEGEL's dialectische ontwikkelingsidee, waarin de wereldgeschiedenis als 'Fortschritt im Bewusztsein der Freiheit' gevat werd, was de romantische organologische opvatting van den volksgeest principieel overwonnen. De 'volksgeesten' als de in de staten

1) Vgl. voor v. SAVIGNY's opvatting van de historische ontwikkeling als synthese van 'natuur' en 'vrijheid' de bekende passage uit zijn Inleidingsartikel in het Zeitschr. für geschichtl. Rechtswissenschaft, Bnd. I (1815) p. 2-4.

'objectief' geworden ware subjecten der 'Weltgeschichte', worden hier veeleer tot individueele doorgangspunten in het dialectisch gevat proces der *ontsloten* beschavingsontwikkeling, dat juist in zijn individualiseering ten scherpste van alle star aan de natuur gebonden 'prae-historie' wordt onderscheiden.

Van een aanvankelijk bloot vegetatieve ontwikkeling van den volksgeest kan in dezen gedachtengang geen sprake zijn: 'Der philosophischen Betrachtung ist es nur angemessen und würdig, die Geschichte da aufzunehmen, wo die Vernünftigkeit in weltliche Existenz zu treten beginnt, nicht wo sie noch erst eine Möglichkeit nur a n s i c h ist, sondern wo ein Zustand vorhanden ist, in dem sie in Bewusztsein, Willen und Tat auftritt'.[1)]

Door deze conceptie der ontwikkelingsidee, die volgens HEGEL tegelijk de geschiedenis eerst constitueert, zoodat voor een nog gesloten zin der historie bij hem geen plaats overblijft, wordt de geschiedenis identiek met *wereld*geschiedenis en wordt tegelijk aan alle volkeren, welker beschavingskring in den dialectischen ontwikkelingskring niet als 'Vorstufe' van de moderne Europeesche cultuur is te vatten, een functie in de geschiedenis ontzegd. Zoo vallen Afrika en Indië geheel buiten de historie!

De Hegeliaansche ontwikkelingsidee is een logisch-dialectische, welker inhoud is: de zelf-ontwikkeling van het humanistisch persoonlijkheidsideaal in zijn irrationalistisch-transpersonalistische conceptie.

De historische ontwikkeling wordt zoo een dialectische totaliteit, waarin het begrip zelve concreet-historisch en vloeiend wordt, zich in de individueele volksgeesten concreet verwerkelijkt, om ze tegelijk slechts als individueele doorgangspunten in het proces van de zelfbewustwording van den geest te laten gelden. Dit is de 'List der Vernunft', dat de individualiteit, als noodzakelijke neerslag van den geest, toch tegelijk slechts *middel* is in dit proces. In de dialectische logificeering dezer idealistische ontwikkelingsidee is de idee der wereldgeschiedenis van een *extensieve* tot een *intensieve* geworden. Terwijl de naturalistische 'Fortschritts'-

1) *Die Vernunft in der Geschichte* (hrg. van GEORG LASSON 1917) S. 142/3.

gedachte der ‘Aufklärung’ haar historisch materiaal uit alle deelen der wereld nam, daar de natuurwetenschappelijke ratio het slechts als illustratie voor de voortschrijdende verlichting door het wetenschapsideaal benutte; terwijl ook HERDER's idee der wereldgeschiedenis den geheelen aardbodem overspande en hem ‘hunderd Völker unter seinem Mantel zu Markte’ deed brengen, is HEGEL's ontwikkelingsidee door haar betrekking op de idealistische conceptie van het persoonlijkheidsideaal met zulk een extensieve opvatting onvereenigbaar.

Het wereldhistorisch motief maakt zich hier noodzakelijk bij de beschouwing van iederen ‘individueelen volksgeest’ geldend. Het is in dezen gedachtengang niet mogelijk een individueelen cultuurkring als een in zich afgesloten organische ontwikkeling te beschouwen, zich onbevangen, of liever in een richtingloos historische overgave, te verdiepen in de individualiteit als zoodanig. De dialectische ontwikkelingsidee doordringt hier ieder moment. Ieder individueel moment bevat den wereldhistorischen ontwikkelingsgang in nuce.

Deze intensieve opvatting der wereldgeschiedenis is, ondanks alle critiek op HEGEL's dialectische logificeering van het historisch proces, in RANKE's ontwikkelingsidee overgegaan. RANKE laat slechts den samenhang in de ontsloten beschavingsontwikkeling tusschen de vóór-Aziatische cultuurkringen en die van het Avondland als tooneel der wereld-historie gelden, en laat evenals HEGEL de geschiedenis eerst beginnen ‘wo die Monumente verständlich werden und glaubwürdige, schriftliche Aufzeignungen vorliegen’[1)], m.a.w. waar de modale beschavingszin op de symbolische beteekening gaat anticipeeren.

Nu moge men tegen zulk een centripeteering van heel de ontwikkelingsidee op de moderne Westersche cultuur, gevat vanuit de idealistische conceptie van het humanistisch persoonlijkheidsideaal - of, gelijk bij RANKE, vanuit een synthese tusschen Luthersch voorzienigheidsgeloof en moderne humaniteitsidee - principieele bezwaren hebben.

1) *Weltgeschichte* Bnd. I, 1, S.V.

Men moge met name HEGEL's dialectische logificeering van het proces der ontsloten beschavingsontwikkeling als een principieele denatureering van den zin der historische ontwikkeling qualificeeren en vanuit de Christelijke wetsidee de geheele richting en afsluiting van HEGEL's ontwikkelingsidee in de transpersonalistische conceptie van het humanistisch persoonlijkheidsideaal verwerpelijk achten.

Maar dit alles mag ons niet beletten, het belangrijk waarheidsmoment te erkennen, dat in de *intensieve opvatting* der historische ontwikkelingsidee als zoodanig besloten ligt. Want slechts een *intensieve* ontwikkelingsidee vermag inderdaad de boven-individueele historische samenhangen tusschen de ontsloten beschavingskringen te vatten en als zoodanig is zij een onontwijkbare *ὑπόθεσις* ook voor het wezenlijk vak-historisch denken.

De noodzakelijkheid van een intensieve idee der historische ontwikkeling.

De ontoereikendheid, resp. principieele onhoudbaarheid, van RANKE's of HEGEL's ontwikkelingsidee kan dus nimmer in haar *intensief* karakter schuilen, doch alleen in haar innerlijke verstarring in de cultuur-dominanten van de moderne Westersche beschaving, resp. in de valsche richting der idee op een humanistische conceptie der vrijheid.

Het wezenlijk historicaal denken kan het niet buiten een intensieve ontwikkelingsidee stellen, omdat de historisch zin-zijde der werkelijkheid, welke zij onderzoekt, in hare ontsluiting overal zelve intensieve ontwikkelingssamenhangen aanwijst, welker historische zin zich nimmer in positivistischen trant met natuur-causale denk-methoden laat vatten.

Dat het ‘historisch bewustzijn’ door onmiddellijke invoeling of in-leving in het historisch materiaal zulke ontwikkelingssamenhangen *los van een althans intuïtief gehanteerde ontwikkelingsidee* zou kunnen vatten, is een dogmatisch vooroordeel van het historistisch relativisme.

Wanneer denkers als DILTHEY en TROELTSCH de historische ont-

wikkelingslijnen tusschen Middeleeuwen, Reformatie, ‘Aufklärung’ etc. trachten op te sporen en daarbij het geheele historisch proces laten centripeteeren in een volstrekt autonome cultuur-idee, waarin het Christendom als belangrijke factor naast andere is opgenomen, dan, blijft ook ondanks alle inwerking van het Historisme, een humanistische ontwikkelingsidee deze onderzoekers leiden.

Ongetwijfeld, het moderne Historisme heeft de vroegere wereldhistorische concepties, gelijk ze in het wetenschapsideaal der ‘Aufklärung’, resp. in de humaniteitsidee of in de idealistische vormen van het humanistisch persoonlijkheidsideaal waren gegrond, volledig ondermijnd en als een overwonnen standpunt prijsgegeven. Reeds RANKE's leerling J. BURCKHARDT kon in het volle besef van de zich voltrekkende geestelijke revolutie in het laatst der vorige eeuw de idee der ‘Weltgeschichte’ van zijn grooten leermeester niet meer aanvaarden.

Maar de prijsgave van een wezenlijk historicale ontwikkelingsidee onder invloed van een richtingloos relativistisch Historisme, kan, gelijk MASUR terecht opmerkt, slechts worden beschouwd als ‘Ausdruck der totalen Desorganisation der abendländischen Wertwelt am Ausgang des 19 Jahrhunderts’.[1)]

Zij is een crisisverschijnsel, dat de grondslagen van alle wezenlijk historicaal denken sceptisch ondermijnt. Want geen vak-historische techniek in bronnen-onderzoek en detail-studie kan den historicus baten, waar het wezenlijk historicaal inzicht in den verdiepten ontwikkelingssamenhang zijner stof gaat ontbreken.

Het richtingloos Historisme verstoort de ontwikkelingsidee en ontrooft aan het wetenschappelijk historisch denken zijn noodzakelijke □π□□εσις. Spengler's morphologie der wereldculturen.

SPENGLER's ‘morphologie der wereldculturen’, uit den geest van het relativistisch Historisme geboren, toont ons de consequenties van dit standpunt voor het inzicht in de historische samenhangen. Daar voor een ‘ontwikkelingsidee’ geen plaats meer is, klemt het

1) a.w. p. 130.

historicale denken zich hier vast aan een star historisch ontwikkelings*begrip*, dat de wereldculturen als in zich gesloten organismen vat, waarbinnen de evolutie slechts *biotische retrocipaties* vertoont.

Slechts parallellen worden hier in de historische ontwikkeling der groote cultuur-totaliteiten aanvaard. Maar deze parallelliseering voert tot een totale verstoring van de werkelijke historische zin-samenhangen, daardoor ook tot een onhistorische tijdsopvatting, al meent SPENGLER door elimineering van het causaliteitsbegrip en zijn vervanging door de irrationalistische 'Schicksal-idee', het historisch tijdsbegrip tegenover alle natuur-wetenschappelijke tijdopvatting eens en voorgoed te hebben afgegrensd.[1)]

§ 6 - Vervolg: het verband der anticipatiesferen van den historischen zin en de verhouding van macht en geloof.

In de voorgaande § gaven wij ons rekenschap van de volstrekte noodzakelijkheid eener historicale ontwikkelingsidee als *ὑπόθεσις* van een wezenlijk historicaal denken.

In de *idee* van een zin-modaliteit doorloopt het aan onze wetsidee georiënteerde theoretisch denken een proces van successieve zin-verbindingen in de transcendentale tijdsrichting. Het wordt door de innerlijke onrust van den zin voortgedreven van anticipatiesfeer tot anticipatiesfeer, en daardoor van het eene anticipeerend zin-verband tot het volgende, tot wij eindelijk, bij de transcendentale grensfunctie van onzen kosmos aangekomen, ons op de onzelfgenoegzaamheid der modale idee bezinnen en den blik richten op de transcendente zin-totaliteit en den Oorsprong, waarin eindelijk ons denken *in zijn religieuzen wortel*, in het *hart*, rust vindt.

1) Zie bv. *Der Untergang des Abendlandes* I S. 161, waar het begrip der historische gelijktijdigheid wordt ontwikkeld: 'Ich nenne g l e i c h z e i t i g zwei geschichtliche Fakta, die, jedes in seiner Kultur, in genau derselben relativen Lage eintreten und also eine genau entsprechende Bedeutung haben. Es war gezeigt worden, wie die Entwicklung der antiken und der abendländischen Mathematik in völliger Kongruenz verläuft.' In deze opvatting verstarren inderdaad de culturen tot in zich afgesloten organismen.

In ons voorafgaand onderzoek onthulden zich reeds verschillende modale anticipaties in den historischen zin.

De symbolische anticipatie in den modalen zin der geschiedenis.

In de eerste plaats de *symbolische*, met het daarin gegeven transcendentale zinverband tusschen den modalen zin der beschavingsontwikkeling en dien der taal.

Wij zagen, hoe HEGEL en RANKE de eigenlijke geschiedenis eerst lieten beginnen, waar de'behoefte ontstond, de historische gebeurtenissen door bewuste symbolische beteekening in de herinnering te bewaren. Dat is uiteraard geheel iets anders dan de in mondelinge overlevering bewaarde mythologieën der primitieve volkeren.

HEGEL merkt in zijn *Die Vernunft in der Geschichte* op: 'es ist dafür zu halten, dasz Geschichtserzählung mit eigentlich geschichtlichen Taten und Begebenheiten gleichzeitig erscheine; es ist eine innerliche gemeinsame Grundlage, welche sie zusammen hervortreibt.'[1)]

Voor de *ontsloten* geschiedenis, het onderzoekingsveld van de historiewetenschap in engeren zin, is deze uitspraak juist. Iedere historicus, die de grenzen van zijn gebied kent, zal haar beamen. Maar het komt hier alles aan op het inzicht, dat ook alleen voor den wezenlijk *ontsloten, anticipeerenden* zin der beschavingsontwikkeling dit noodwendig verband met den modalen taalzin bestaat. De primitieve historie heeft geen behoefte aan haar symbolische beteekening. Haar gelijkvormig verloop geeft aan de Mnemosyne nog geen stof voor het boekstaven van *gedenkwaardigheden*.

De wezenlijk *ontsloten* zin der geschiedenis is daarentegen noodwendig *beteekende zin*. De ontsloten historische bewustzijnsfunctie wijst heen naar den taalzin, wijl in de verdiepte beschavingsontwikkeling zelve zich een *beschavingssymboliek* ontplooit, waardoor het *beteekenisvolle* zich van het *onbeteekenende* gaat *onderscheiden*.

1) *Die Vernunft in der Geschichte* S. 145.

De ‘sociale’ anticipatie in den modalen zin der geschiedenis.

In het differentieerend en integreerend verloop der ontsloten geschiedenis, dat wij vroeger onderzochten, onthult zich nader de anticipatie van den modalen historischen zin op den zin van den *omgangskring*. De verdiepte beschavingsontwikkeling kan zich slechts voltrekken in het *historisch verkeer* der volkeren, in de wederkeerige uitwisseling van de historische geestesschatten der beschavingskringen. Juist het isolement van den primitieven beschavingskring, zijn geestelijke afsluiting tegenover de ontsloten cultuurkringen, is zijn *historische verstarring*.

De economische anticipatie. Het modaal historisch principe der beschavingseconomie.

Maar deze ‘sociale’ anticipatie wijst reeds over zich zelve heen naar een verdere anticipatie in de transcendentale tijdsrichting, nl. de *economische*.

Immers slechts *dan* kan inderdaad het differentieerings- en integreeringsproces, dat alle wezenlijk ontsloten geschied-ontwikkeling vertoont, historisch bevruchtend zijn, wanneer daarbij de verschillende beschavingskringen, die inderdaad de historische roepingsmacht hebben, om in dit proces *vormend* werkzaam te zijn, hun eigen *individualiteit* in het historisch verkeer *handhaven*, onder wering van alle *excessieve, overmatige* machtsinvloeden van bepaalde cultuurfactoren.

Hier onthult zich aan de normzijde van den historischen wetskring een modaal principe van groote beteekenis, nl. dat der *beschavingseconomie*, dat over zich zelve vooruitwijst naar de *aesthetische* en *juridische* anticipatiesferen in den modalen zin van dezen kring. De groote beteekenis van dit principe zal ons in het vervolg onzer onderzoekingen nog blijken. Het draagt uiteraard een *normatief* karakter en kan dus beter of slechter *gepositiveerd* zijn. Terwijl ook in de geschiedontwikkeling bij bepaalde historievormers het fatale streven kan bestaan, dit beginsel in bepaald opzicht geheel ter zij te stellen, welk streven tot ontwrichting en ondergang

van een geheelen cultuursamenhang moet leiden, tenzij tijdig het *ongebreidelde, excessieve* machtsstreven van een bepaalden individueelen cultuurkring gebroken en aan de *overwoekering* van den specifieken cultuurfactor paal en perk wordt gesteld.

In dit geheele anticipeerend zinverband, waarin zich tegelijk de aesthetische en juridische anticipatiesferen van den modalen beschavingszin onthullen, komt nu inderdaad in zeker opzicht ook de 'Weltgeschichte' als 'Weltgericht' tot openbaring. Wel is waar niet in den vroeger door ons onder oogen gezienen Hegeliaanschen zin, als zou in den machtsstrijd tusschen de staten zich een 'hooger recht' geldend maken dan het eigenlijke volkenrecht, nl. het 'recht van den absoluten geest in de wereldgeschiedenis.'[1)]

Niet in dezen zin, dat de waarborg gegeven is, dat in den gang der wereldgeschiedenis de machtsstrijd positief aan de tijdelijke gerechtigheid dienstbaar is. Zulk een opvatting zou de werking der zonde in de historie miskennen!

De *menschelijke activiteit* in de vorming der geschiedenis blijft een *zondige, subjectieve*.

Men kan alleen dit zeggen, dat in het ontsluitingsproces ook de verdiepte historische *beginselen* zich onthullen, welke op den zin der gerechtigheid anticipeeren. Of in het vormingsproces deze beginselen inderdaad *gepositiveerd* worden in een geheel andere vraag.

Maar in dezen zin openbaart zich de 'Weltgeschichte' inderdaad als 'Weltgericht', dat God ook in het proces der historische ontwikkeling Zijn wereldorde en de daarin gegronde beginselen voor de geschiedvorming tegen alle menschelijke willekeur en *ὕβρις* in stand houdt.

God laat met Zijn wereldorde niet den spot drijven.

Ieder *excessief, overmatig machtsstreven*, dat het modaal grondprincipe der beschavingseconomie negeert, loopt zich zelve te pletter tegen de macht der overige cultuurkringen, òf eindigt, zoo deze laatste reeds de macht tot het tegengaan van den usurpator ver-

1) *Die Vernunft in der Geschichte* S. 127. HEGEL erkent overigens, dat geen staat zich op deze hoogere gerechtigheid kan beroepen.

loren hebben, met de ineenstorting van een geheelen beschavingssamenhang. De wereldgeschiedenis is zelve de doorloopende illustratie van deze fundamenteele waarheid.

De leiding Gods in de geschiedenis.

Hier krijgt inderdaad de Christelijke idee van de *leiding God's in de historie* een *normatieven zin*.

Niet als volvoering van God's *verborgen raad* in het proces der wereldgeschiedenis! In dezen zin gaat God's leiding inderdaad over alles, ook over de uitbarstingen van zonde in het proces der beschavingsontwikkeling. Maar deze verborgen raad kan nimmer tot normatieve maatstaf worden voor het menschelijk handelen, nòch voor de beoordeeling van het verloop der wereldgeschiedenis.

Wanneer STAHL aan 'Gottes Fügung' een irrationalistisch gevatte 'secundair normatieve' beteekenis toekent, zoodat men zich volgens hem heeft te buigen onder alles wat met een hoogere irrationeele noodwendigheid (vermeend *buiten 'smenschen toedoen)* historisch gegroeid is, tenzij het tegen een 'uitdrukkelijk zedelijk gebod Gods' indruischt, dan heeft hij inderdaad aan het normatieve Christelijk motief van de leiding Gods in de geschiedenis een valschen romantisch-idealistischen zin ondergeschoven.

De critiek door Mr LEENDERTZ in zijn bekend proefschrift *De Grond van het Overheidsgezag in de Antirevolutionaire Staatsleer* van Neo-Kantiaansch standpunt op *deze irrationalistische* historiebeschouwing geoefend, is inderdaad niet te weerleggen, al is zoowel zijn Neo-Kantiaansch uitgangspunt als zijn eigen positieve oplossing van het door hem behandeld probleem voor ons principieel onaanvaardbaar.[1)]

Slechts in dezen zin kan de idee der leiding God's inderdaad een normatief-historische beteekenis hebben, dat zij betrokken wordt op de gevolgen, welke zich bij een subjectief ingaan van den historievormer tegen de door God in den zin der geschiedenis zelve gelegde normatieve principes, in den loop der historie open-

1) Vgl. daarover nader mijn verhandeling in THEMIS (1931) *Norm en Feit*.

baren, en die, gelijk wij zagen, nimmer in natuur-causalen zin zijn te verstaan.

Tijdelijk moge schijnbaar een excessief en willekeurig machtsstreven gedijen. De Christen houdt echter vast aan het onwrikbaar geloof, dat in dit opzicht in de wereldgeschiedenis zelve het gericht over zulk een menschelijke *ὕβρις* voltrokken zal worden. En dit geloof is niet op luchtledige speculatie gebouwd.

In het ruime perspectief der wereldgeschiedenis vervliegt de schijn, dat het vormingsproces wetteloos zou verloopen en dat de mensch souverein over'de historische roepingsmacht zou kunnen beschikken.

De anticipatie van den ontsloten historischen zin op den zin van het geloof.

Wanneer wij nu de transcendentale richting in het ontsluitingsproces van den historischen wetskring verder volgen, dan stuiten wij tenslotte op zijn kosmisch zinverband met de geloofsfunctie als de modale grensfunctie van onzen kosmos, die ter laatste instantie het geheele ontsluitingsproces de functioneele *leiding* geeft, zonder zelve door een latere *tijdelijke zin-functie* geleid te worden.

Een idee der wetenschap, een idee van den omgang, van de economische besparing, van de schoonheid, van de gerechtigheid, van de naastenliefde, mogen in het proces der ontsloten beschavingsontwikkeling de historievormers der specifieke cultuurkringen leiden. Maar ter laatste instantie appelleert het geheele historisch ontsluitingsproces naar zijn *modaal-functioneele* structuur op *het geloof*.

En zulks onverschillig de zeer verschillende specifieke taak, welke de historievormers zich al naar gelang van de individualiteits-structuur van hun cultuurkring, ambt en aanleg, stellen.

De opkomst der moderne natuurwetenschap in den renaissancetijd had, historisch beschouwd, haar eerste voorwaarde in de machtsvorming van de nieuwe functionalistisch-mathematische wetenschapsidee in de beschavingsontwikkeling, waardoor de vroeger heerschende scholastisch-Aristotelische uit haar historische

machtspositie verdrongen werd. Maar de nieuwe humanistische wetenschapsidee zelve, ofschoon primair gericht op *beheersching* der 'natuur', is, gelijk wij in het tweede Deel van het eerste Boek uitvoerig hebben doen zien, nimmer te verstaan zonder den achtergrond van het humanistisch *geloof* in de souvereiniteit van het mathematisch denken, een geloof, dat geworteld was in het humanistisch persoonlijkheidsideaal.

Haar overheerschende machtspositie, ook buiten den typischen cultuurkring der wetenschap[1)], verkrijgt de natuurwetenschappelijke denkwijze in de onmiddellijk volgende periode der Westersche beschavingsontwikkeling juist door den machtigen invloed van die humanistische levens- en wereldbeschouwing, die de analytische en synthetische methode der moderne mathesis en physica verheft tot den scepter der souverein verklaarde 'rede'.

Op deze, overigens niet onbetwiste, historische machtsbasis bebegint in de periode der Verlichting geleidelijk het geloof in het wetenschapsideaal ook het ontsluitingsproces in de na-historische wetskringen te leiden.

De beschavingsidee van den verlichtingstijd vindt, gelijk wij in de vorige § zagen, haar laatste functioneele *ὑπόϑεσις* naar de transcendentale tijdsrichting inderdaad in dit *geloof* in het wetenschapsideaal.

De zgn. 'Religionssoziologie' van Weber en Troeltsch en het onderbouw-bovenbouwschema der Marxistische geschied-beschouwing.

Bij de *πίστις* eindigt immer het onderzoek naar den functioneelen aanvang van het ontsluitingsproces in de anticipeerende tijdsrichting.

Men kan wel een onderzoek instellen naar de typische functioneele zin-substraten van een bepaalde geloofsleer, gelijk bv. de,

1) Het zal wel overbodig zijn hier op te merken, dat wij onder 'cultuurkring der wetenschap' dien typischen historischen vormingssfeer verstaan, welke haar *bestemmingsfunctie* heeft in de ontplooiing van het wetenschappelijk denken. Wij hebben nu wel genoegzaam duidelijk uiteengezet, dat wij in de wetenschap *qua talis* geen *cultuur*verschijnsel zien.

in wezen op het historische substraat gerichte, zgn. *Religionssoziologie* van WEBER en TROELTSCH zulks beproefd heeft, maar men wendt dan den blik *achteruit* in de fundeerende richting der kosmische tijdsorde, naar het reeds onder *leiding* der *πίστις gerealiseerde* in de historische, sociale, economische, aesthetische, juridische en moreele substraatkringen van het geloof, terwijl het eigenlijk *probleem* juist in de transcendentale richting der kosmische tijdsorde ligt, *in de mogelijkheid van de dynamiek van den geloofszin zelve*.[1)]

Dit is met name in het oog te houden voor de juiste appreciatie van het bekende *onderbouw-bovenbouwschema* der Marxistische geschiedbeschouwing.

Niet *dit* is de grondfout van het Historisch Materialisme, dat het een historisch-economischen onderbouw aanneemt van kunst, recht, moraal en geloof, maar dat het deze gedachte losmaakt van de kosmische wetsorde en in ernst meent de kunst-, rechts-, moraal- en geloofsvoorstellingen historisch-economisch te kunnen *verklaren*.

Het geloof ontvangt, als transcendentale grensfunctie van het geheele ontsluitingsproces in de zin-structuur van den kosmos, zijn aandrift rechtstreeks uit den religieuzen wortel 't zij ten goede, 't zij ten kwade.

Iedere moderne poging, het geloof psychologisch, sociologisch, of historicaal-economisch te *verklaren*, berust op het bekende *ὕστερον πρότερον*, dat de transcendentale tijdsrichting in de scheppingsorde miskent en zich zelve in innerlijke tegenspraak ontbindt.

Want al zulke rationalistische verklaringspogingen staan en val-

1) Zeer terecht merkt E. SALIN in zijn *Geschichte der Volkswirtschaftslehre* (Berlin, 1932) S. 41 op, dat in MAX WEBER's 'Religionssoziologie' een zin-omkeering schuilt van het probleem, dat deze denker in zijn bekende studie *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Arch. f. Sozialw. und Sozialp. 1904/5) had gesteld: 'Hatte eine erste Studie in mustergültiger Klarheit, eine wertvolle Ergänzung des SOMBARTSCHEN Werkes, die Bedeutung des Puritanismus für die Entwicklung des Kapitalismus herausgestellt, so kehrt sich allmählich das Grundproblem ins Gegenteil um, zur Frage nach dem Einflusz der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse auf die Religionssysteme.'

len met het *geloof* in het humanistisch wetenschapsideaal en onderstellen dus datgene, wat zij verklaren willen!

De modale zin van het geloof is wel psychisch, historisch en economisch *gefundeerd*, in zooverre afhankelijk van het zinverband met de desbetreffende wetskringen, maar nimmer te *herleiden* tot den zin zijner substraatkringen.

De zin der geschiedenis in het licht der Goddelijke Woord-openbaring.

Wanneer wij nu vanuit de tijdelijke geloofsfunctie, als transcendentale grensfunctie van heel het ontsluitingsproces, den Christelijken geloofsblik richten op de universeel-historische ontwikkeling, dan wordt dit proces in het licht der Goddelijke Woord-Openbaring onafwendbaar betrokken op de religieuze zin-vervulling en den Oorsprong der geschiedenis.

In den religieuzen wortel van onzen kosmos, den wortel dus ook van heel de historische ontwikkeling, woelt, naar God's Woord ons heeft geopenbaard, de onverzoenlijke strijd tusschen *civitas Dei* en *civitas terrena* en de tijdelijke geloofsfunctie wordt bij haar richting-bepaling van het ontsluitingsproces in de vroegere wetskringen, zelve onmiddellijk door den afvalligen, dan wel in Christus herboren wortel der schepping gericht.

Hierdoor ontvangt in de religieuze zelfbezinning van den Christen ten slotte ook de idee der beschavingsontwikkeling haar ware en eenig mogelijke *zin-vervulling*.

AUGUSTINUS heeft voor de geheele Christelijke historiebeschouwing de Schriftuurlijke gedachte gegrepen, dat aan het verloop der wereldgeschiedenis de strijd tusschen civitas Dei en civitas terrena ten grondslag ligt, zoodat de geschiedenis *zin-loos* en daarmede *onmogelijk* wordt, wanneer zij van dezen religieuzen wortel wordt losgemaakt.

Geen Christelijke historiewetenschap en geschiedphilosophie zal ooit haar ontwikkelingsidee een andere religieuze richting kunnen geven dan deze, wil zij niet afvallen in de ontwikkelingsidee der humanistische immanentiephilosophie.

De modale tijdelijke zin der geschiedenis vindt wel zijn zin-kern in de beschaving als verantwoordelijke, tot taak gestelde *beheerschende* vorming. Maar de historische wetskring kan dezen modalen zin slechts handhaven in zijn volstrekte afhankelijkheid van de religieuze zin-volheid der geschiedenis, in de overwinning van het rijk der Duisternis door het Koninkrijk Gods in CHRISTUS JEZUS, in Wien de historische roepingsmacht zoowel als het Christelijk geloof hare vol-eindiging vinden. Want Christus, Wien gegeven is alle macht in Hemel en op aarde, is naar het woord der Schrift ook de Voleinder van het geloof.[1)]

De strijd tusschen civitas Dei en civitas terrena, welke heel de tijdelijke schepping in al haar zinzijden doortrekt, vindt in het tijdelijk proces der wereldgeschiedenis daarom zulk een praegnante en dramatische uitdrukking, wijl hier, gelijk wij zagen, het geheele ontsluitingsproces in normatieven zin *gefundeerd* is, en zoowel ADAM's zondeval als Christus' vleeschwording, schoon beide *den wortel* van heel den kosmos betreffende, in de wereldhistorie zelve *historische keerpunten* beteekenen van allesbepalende beteekenis!

De *heilsgeschiedenis* is en blijft in den modaal-historischen zin het centrale motief, in welks licht zelfs de heidensche en humanistische cultuur-ideeën in haar afvalligen zin eerst ten volle verstaanbaar worden.

Maar het was een voorbarige en onjuiste meening der vroegere Christelijke geschied-philosophie, dat de Heilige Schrift zelve een *theoretische idee der historische ontwikkeling* heeft geopenbaard, en dat men uit God's Woord een soort wetenschappelijke periodiseering der wereldgeschiedenis zou kunnen aflezen.

Dit misverstand lag dieper in een principieel onjuiste opvatting der Christelijke wetenschap.

Een wezenlijk *Christelijke* geschied-philosophische idee der wereldgeschiedenis onderstelt een moeizame theoretische analyse van den zin der geschiedenis in den geheelen zin-samenhang der tijdelijke wetskringen, bij het transcendente licht der Goddelijke Woordopenbaring. En de *periodiseering* kan nimmer, zonder

1) Hebreen 12:2.

in luchtledige speculatie te vervallen, los van de feitelijke historische ontwikkeling door de geschiedwetenschap worden ondernomen; zij blijft gebonden aan de voorloopige historische phase, waarin de theoretische beschouwer zelve leeft. De historicus mag zich niet wagen aan eenige profetie van de perioden der toekomst; hij zal ook het tooneel der wereldgeschiedenis niet *extensief*, maar *intensief* behooren te vatten en de historische samenhangen in het proces der ontsloten beschavingsontwikkeling in strenge gebondenheid aan het historisch materiaal moeten onderzoeken.

Juist daarom eischt ook de vraag i.z. de hanteering der Christelijke ontwikkelingsidee in de historiewetenschap nog een nader onderzoek. Want die vraag stelt ons, gelijk zal blijken, voor nieuwe, uiterst moeilijke problemen.

Bezwaren van Christelijke zijde tegen de opvatting van den modalen zin der geschiedenis als beschavingsontwikkeling en het misverstand, waaruit deze bezwaren voortspruiten.

Beziet men de zaak aldus, dan moet het op een misverstand berusten, wanneer men van Christelijke zijde bezwaar maakt tegen de karakteriseering van den tijdelijken modalen zin der geschiedenis als *beschavingsontwikkeling*. Dit misverstand spruit hieruit voort, dat men alleen let op de *religieuze zin-vervulling* der geschiedenis, doch uit het oog verliest, dat diezelfde Christelijkreligieuze beschouwing de erkenning eischt van een tijdelijke wereldorde, waarbinnen de historie als *wetskring*, als in eigen kring souvereine zin-zijde der werkelijkheid, fungeert. Wie dit niet erkent, vervalt reddingloos in de armen van het Historisme, dat den in eigen kring souvereinen zin der andere wetskringen niet kan aanvaarden. De zin-vervulling der beschavingsontwikkeling in de overwinning van de civitas Dei over de civitas terrena beteekent tegelijk het *einde* der geschiedenis als tijdelijke zin-zijde der werkelijkheid. Christus' koningschap strekt zich niet alleen over de geschiedenis, maar over heel de schepping, naar *al* haar zin-zijden uit.

In de Christelijke *idee* der beschavingsontwikkeling wordt de modale zin der geschiedenis als tijdelijken wetskring op de religieuze zin-volheid betrokken en tegelijk erkend, dat slechts *in* die betrekking zich het eigen zin-karakter der historie laat handhaven. Deze idee beslist ook over onze opvatting i.z. den oorspronkelijken historischen toestand der menschheid.

Wij wezen er reeds op, dat het hier een vraag geldt, welke de wetenschap nimmer zelfstandig kan beantwoorden, daar zij onafscheidelijk is van de vraag i.z. den oorsprong van het menschengeslacht, die rechtstreeks den religieuzen wortel van onzen kosmos raakt.

De idee van den oorspronkelijken cultuurtoestand is veeleer, gelijk reeds FICHTE inzag, een *ὑπόθεσις*, een (subjectief) transcendentaal apriori voor de historie-wetenschap, waarvan, gelijk wij er aan toevoegen, haar beoefenaar in religieuze zelfbezinning zich rekenschap heeft te geven. In den primitieven, nog niet ontsloten cultuurtoestand herkennen wij den subjectieven *af-val* van den mensch van zich zelve en van zijn Schepper.

De primitieve cultuur als afval-toestand van den beschavingszin.

Want de primitieve cultuur is juist gekarakteriseerd door de geslotenheid van den modalen beschavingszin in de transcendentale tijdsrichting. De mensch beseft hier niet zijn uitgaan boven de natuurdingen, zijn persoonlijkheidsbesef is diffuus, verstrooid, incorporeert de persoonlijkheid zelfs zonder bezwaar in dieren, planten of leven-looze dingen, mist ook de richting op de *individualiteit* der persoonlijkheid, en is besloten in het starre verbandsbesef. Ook de primitieve *natuur-beheersching*, die zich in zulke culturen ontwikkelt, is niet in staat den mensch zijn uitgaan boven de natuur-dingen tot bewustzijn te brengen. De geheele gesloten beschavingszin hangt hier, evenals het logisch denken, traag aan zijn natuur-substraten en de angst, de vrees voor de natuurmachten, die men niet met gewone middelen heeft leeren beheerschen, ligt hier ook aan den geloofsinhoud ten grondslag. Staat dan in

zulke primitieve culturen de beschavingszin werkelijk niet in tijdelijken zin-samenhang met de latere wetskringen?

Dit is wel degelijk het geval. De zondige af-val van den mensch kan de tijdelijke wereldorde niet ter zij stellen, waarin alle wetskringen in een onverbrekelijken zin-samenhang zijn vervlochten.

De afvallige primitieve geloofsfunctie speelt zelfs een allesbeheerschende rol in het gesloten houden van den beschavingszin. Zij bindt alle normatieve zin-zijden der werkelijkheid star aan de natuur-substraten, doordat zij de natuur-machten vergoddelijkt.

Men kan zelfs zeggen, dat de geheele primitieve cultuur onder leiding staat van dit primitieve natuur-geloof, dat dit laatste alle normatieve zin-functies aftrekt van haar boven-tijdelijken wortel en oorsprong. De geloofs-leiding beteekent hier een leiding in den afval der persoonlijkheid tot het vóór-logisch natuurcomplex. De nacht der 'natuur' overdekt de primitieve beschavingskringen. Want van 'de natuur' is geen zin-verdieping in de normatieve zin-zijden der werkelijkheid te verwachten. Daarom beteekent deze leiding van de beschaving door het geloof allerminst een zin-verdieping, een ontsluiting van den zin der geschiedenis.

Het nieuwe probleem.

Hier rijst nu het voor de Christelijke historiebeschouwing zoo belangrijk probleem, hoe dan een expansieve ontwikkeling van den beschavingszin, ja hoe het geheele ontsluitingsproces in alle normatieve zin-zijden der werkelijkheid mogelijk is, zoo de leidende grensfunctie van onzen kosmos daarbij niet uit den geest der civitas Dei haar aandrift ontvangt. Een bevredigende beantwoording dezer vraag zal ons ook nader brengen tot het inzicht in de eigenaardige functie welke de historische ontwikkelingsidee in een Christelijke historiewetenschap dient in te nemen, zal zij inderdaad een bruikbare *ὑπόθεσις* voor het wetenschappelijk denken zijn.

Wij moeten daartoe thans onze aandacht wijden aan den modalen zin van den geloofskring, gelijk deze laatste als tijdelijke zin-zijde der werkelijkheid in de goddelijke wereldorde met de andere wetskringen is vervlochten. Immers, is de historische wets-

kring de fundeerende in het normatieve ontsluitingsproces, de geloofskring is de leidende kring in de transcendentale tijdsrichting. Zonder nader inzicht in de positie welke de geloofsfunctie naar haar modalen zin in het *ontsluitingsproces* vervult, kunnen wij geen klaarheid in het opgeworpen prangende probleem verwerven.

§ 7 - De positie van den modalen geloofszin in het ontsluitingsproces.

De wetskring van het geloof wordt tot groote schade voor de religieuze zelf-bezinning vaak met de religie vereenzelvigd.

Wij echter spraken tot nu toe van het geloof steeds als van een tijdelijke zin-functie en wel als van de *tijdelijke grensfunctie* van den kosmos, die als *subjectsfunctie* tevens de grensfunctie is van het menschelijk bestaan in de transcendentale tijdsrichting.

Als zoodanig is zij *allen* menschen eigen, zoowel aan de Christgeloovigen als aan hen, wier geloof zich in afvallige richting openbaart. Er is een *afvallig* geloof en een geloof, dat alleen door God's Geest in den mensch werkzaam kan worden. *Maar beide fungeeren binnen de modale structuur eener zinfunctie, welke reeds bij de schepping aan de menschelijke natuur was ingeplant*.

Bij beide moet scherp worden onderscheiden tusschen de *subjectieve functie*, het *principium*, den *inhoud*, de *richting* en *den wortel* van het geloof. En in beide gevallen springt in het oog, dat het onmogelijk is de geloofsfunctie te vereenzelvigen met den religieuzen wortel van het tijdelijk bestaan, met het hart, waaruit de uitgangen des levens zijn. Gelooven, denken, gevoelen etc. zijn tijdelijk onderscheiden *functies*, welke in wetskringen van tot elkander onherleidbare zin-modaliteit zijn afgegrensd.

Maar de religieuze wortel van heel ons bestaan is geen functie en de religie is niet in een tijdelijken wetskring besloten.

Dr A. Kuyper's opvatting van de *πίστις* als functie.

De Heilige Schrift[1)] wijst ons duidelijk op het tijdelijk grens-

1) Vgl. 2 Corinth. 5:7; Rom. 8:24; 1 Corinth. 13:12.

karakter ook van het waarachtig Christ-geloof, dat zal worden *vervuld* in de volle religieuze aanschouwing, in het *βλέπειν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*.

De brief aan de Hebreën drukt het grenskarakter van de geloofsfunctie naar inhoud en richting aldus uit: 'Het geloof nu is een vaste grond der dingen, die men hoopt en een bewijs der zaken, die men niet ziet'.[1] En daarbij wordt, gelijk Dr A. KUYPER terecht heeft opgemerkt, niet bedoeld het geloof in den bijzonderen soteriologischen zin, maar veeleer de geloofsfunctie als zoodanig, in welke richting zij zich ook openbaart.[2].

Eerst in het hart vindt de geloofsfunctie haar *religieuze concentratie* en vanuit dien wortel onzer existentie is de *richting* van ons gelooven bepaald.

Het ware Christelijk geloof is gericht op de religieuze volheid van God's Openbaring in Christus Jezus, op den onzienlijken, boventijdelijken rijkdom ons in den Verlosser geschonken, doch het is als *functie* zelve niet boven-tijdelijk, daar het is vervlochten in den geheelen tijdelijken samenhang van ons bestaan.

De opvatting van het geloof als een reeds bij de schepping aan de menschelijke natuur ingeplante en geheel eigenaardige functie, die m.a.w. veel breeder is te zien dan in een uitsluitend soteriologische oriënteering, is wel het eerst door Dr A. KUYPER ontwikkeld. Op meesterlijke wijze heeft hij de *πίστις* als onherleidbare functie in het geheele proces der menschelijke kennis geanalyseerd en doen zien, hoe het in wezen *deze* functie is, welke, door de gemeene gratie Gods ook na den zondeval in haar grondstructuur in stand gehouden, zoowel in afvallige, als soterische richting wordt ontplooid.[3]

Daardoor heeft KUYPER dien grooten Schriftuurlijken greep gedaan, welks beteekenis lang niet voldoende in de wetenschap is doorgedrongen. De verpsychologiseering van het geloof tot een

1) *᾽ελπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ᾽ελεγχος οὐ βλεπομένων.*
2) Dr A. KUYPER *Encycl. der H. Godgeleerdheid*, Dl. II (2e dr. 1909), blz. 74.
3) KUYPER a.w. II afd. 1 Hoofdst. II § 11. Vgl. ook V. HEPP *Het Testimonium Spiritus Sancti* p. 157.

gevoelsfunctie, of zijn verlogiseering tot een door den wil gemotiveerde actus intellectus (THOMAS AQUINAS), werd daarmede evenzeer bij den wortel afgesneden als de, in den jongsten tijd in de 'dialectische theologie' (BARTH) weer zoo praegnant op den voorgrond gekomen Lutheraansche opvatting, welke het geloof als een louter transcendente, alleen van God's zijde komende genadewerkzaamheid *zonder eenig aanknoopingspunt in de geschapen menschelijke natuur vatte*.[1] Terwijl a fortiori hier de modernirrationalistisch-idealistische resp. transcendentaal-psychologistische opvattingen van het geloof in den zin van een religieus apriori (TROELTSCH, OTTO) werden afgewezen.

De miskenning van de *geloofsfunctie*, als in den kosmos ingeschapen functie van eigen onherleidbaar karakter, voerde tot verwarring op velerlei gebied, met name in de opvatting van de verhouding tusschen staat en kerkinstituut, van die tusschen 'gelooven' en denken etc. Anderzijds werd de vereenzelviging van de geloofsfunctie met de religie òf noodlottig voor het besef van de centrale boventijdelijke wortelpositie der laatste, daar zij in humanistischen trant gewendde aan de voorstelling van een 'religieuze sfeer' *naast* andere levenssferen en van 'religieuze normen' *naast* ethische, juridische, sociale etc.; òf wel zij werd omgekeerd noodlottig voor het inzicht in de tijdelijke functie van de *πίστις*, doordat zij het eigenlijk Christelijk geloof boven het tijdelijk leven binnen de 'ordeningen' verhief.

Tegenover al deze misvattingen moet KUYPER's inderdaad Schriftuurlijke conceptie van het geloof als tijdelijke functie baanbrekend worden genoemd.

Zijn opvatting kan echter eerst in de *algemeene* en *bijzondere theorie der wetskringen* in haar volle beteekenis en draagwijdte worden verstaan. Want eerst hier onthult zich de plaats, welke de geloofsfunctie in den geheelen tijdelijken zin-samenhang van onzen kosmos inneemt en wordt haar beteekenis als *transcenden-*

1) Vgl. hierover uitvoerig BERKOUWER *Geloof en Openbaring in de Nieuwere Duitsche Theologie* (diss. V.U. 1932) blz. 104 vlg., ook voor het van BARTH afwijkend standpunt van BRUNNER.

tale grensfunctie ten volle openbaar. Tevens blijkt daarbij de onmogelijkheid, de geloofsfunctie met de *kennende intuïtie* te vereenzelvigen gelijk VOLKELT[1] wil, ja wat nog KUYPER onbedoeld tot op zekere hoogte deed, waar hij de *πίστις* die functie van ons bewustzijn noemde, waardoor wij, zonder eenig discursief bewijs te voeren, rechtstreeks en onmiddellijk zekerheid erlangen.[2] De intuïtie is wel nimmer zonder band met de geloofsfunctie actueel, maar is nochtans zelve geen *πίστις*. Doch op dit laatste punt kunnen wij eerst bij de meer bijzondere behandeling van het Kennisprobleem nader ingaan.

Het transcendentaal karakter van de modale zinkern der *πίστις*.

De eigen, functioneel onherleidbare, zin-modaliteit van het geloof wordt volstrekt miskend, zoo men zijn karakter als *transcendentale grensfunctie*, zijn onmiddellijke betrokkenheid op den *transcendenten wortel en den Oorsprong van het tijdelijk bestaan* niet gevat heeft.

De *πίστις* is als modale zinfunctie onbestaanbaar zonder *openbaring* van God als Oorsprong. Eerst in oriënteering aan deze openbaring van den, boven den zin verheven, absoluten *Ἀρχή* kan de geloofsfunctie ons haar onherleidbare zin-geaardheid onthullen.

Daarom is de modale zin-kern van het geloof theoretisch slechts te *benaderen* als *transcendentale zekerheid in den tijd, in gegrepenheid in het hart onzer existentie door een openbaring van de Ἀρχή*. Deze zin-kern is de eenige onder de kernen der tijdelijke zin-modaliteiten welke reeds in haar primaire functie boven den tijd uitwijst. En daarom is strict genomen van den modalen zin van het geloof geen *begrip* mogelijk, wijl zijn zin-kern zich in haar

1) *Erfahrung und Denken* S. 184; *Die Quellen der menschl. Gewiszheit* S. 72 ff. en *Gewiszheit und Wahrheit* S. 538 ff.

2) a.w. blz. 75. Toch heeft KUYPER blijkbaar deze vereenzelviging niet bedoeld, daar hij zelf opmerkt (blz. 83/4), dat de ‘intuïtieve kennis vatbaar is voor verwarring met de formeele acte van onze *πίστις*.’

essentieel transcendentaal karakter niet laat isoleeren van datgene, wat alle begrip te boven gaat.

Alle begrip *onderstelt* het geloof in deze transcendentale functie. De analyse van de pistische zin-modaliteit kan dus inderdaad slechts tot een *theoretisch idee* van de modale zin-kern komen. Zij vindt niet, gelijk bij de overige wetskringen, in de zin-kern een althans voorloopig rustpunt voor het denken. En daarom deelen ook alle *retrocipeerende momenten* van den modalen geloofszin in ditzelfde *transcendentale grens-karakter*.

Alle opvattingen van de *πίστις*, welke deze volstrekte eigenaardigheid in haar modale structuur miskennen, miskennen haar wezenskarakter.

Dit geldt zoowel voor die, welke in het geloof niet meer zien dan een *formeel apriori* in al ons weten, met name in onze theoretische kennis, een *πρόληψις διανόιας*, als voor die, welke met HUSSERL in modern-phaenomenologische lijn de *πίστις* als een 'Urdoxa' of originaire en volkomen subjectieve evidentie meenen te kunnen vatten, als een bloot als *phaenomeen* in de thetische bewustzijnsacte gegeven immanente zekerheid der intentioneele zijns-beleving, waarop alle 'doxische modaliteiten', of pistische modi in de opvatting van het zijn (als 'werkelijk bestaand', 'vermoedelijk zoo zijnde' etc.), intentioneel zouden terugwijzen.[1)]

Het geloof kunnen wij nimmer bloot phaenomenologisch *in den greep* hebben, wijl het veeleer omgekeerd het in-zicht bij de theoretische analyse in zijn transcendentalen greep heeft. En wanneer dit erkend wordt en tevens wordt toegegeven, dat de geloofsfunctie maar niet bloot een subjectieve grensfunctie onzer individueele menschelijke existentie, maar tevens de transcendentale grensfunctie van heel de kosmische werkelijkheid is, zonder welke die werkelijkheid geen *bestand* heeft, dan gaat men eerst ten volle de fundamenteele dwaling zien in de opvatting, als zou men in de werkelijkheid een *tegenover het geloof neutraal houvast* vinden. Zoomin in onze immanente subjectieve bewustzijnsfuncties zulk

1) HUSSERL *Ideen* § 103 ff.

een *houvast* is te verkrijgen, zoo min kan men zulks in eenige objectieve functie der tijdelijke werkelijkheid, daar beide krachtens haar zin-structuur aan alle theoretische pogingen tot *af-sluiting* en *houvast krijgen* in den tijd onverwinnelijken weerstand bieden.

Treedt ook de geloofsfunctie in gesloten en verdiepte functie op? Zoo ja, hoe hebben wij zulks te verstaan?

Juist het transcendentaal grenskarakter van de modale geloofsfunctie stelt de Christelijke wijsbegeerte voor de allermoeilijkste problemen.

Wanneer inderdaad de *πίστις* als transcendentale grensfunctie van den kosmos een eigen wetskring heeft, dan moet dus ook hier een *wets*- en een *subjectszijde* worden erkend. En het kan dan slechts de Goddelijke Openbaring zelve zijn, die haar religieuze zin-vervulling vindt in CHRISTUS JEZUS als het vleeschgeworden Woord, welke *naar haar pistische zin-zijde* de *norm* stelt en het *principium* van het subjectief gelooven bevat.

Maar die Goddelijke Openbaring, welke, gelijk KUYPER zoo juist in het licht heeft gesteld, inderdaad in heel de schepping tot uitdrukking komt, toont *in haar tijdelijke geloofszijde* haar zinverband met de *historie* reeds hierin, dat zij (ook als bijzondere Heilsopenbaring) een *voortschrijdend* karakter bezit, gelijk die Openbaring zelve ook in *soterischen* zin in de geschiedenis is ingegaan[1)] en haar *historische zin-zijde* heeft.

Wij zien hieruit, dat de geloofszin zelfs in soterische functie voor een *dynamiek*, voor een *zin-ontsluiting* vatbaar is, welke, ondanks het eigen modaal karakter der *πίστις*, toch nimmer los van de historische ontwikkeling is te vatten.

Maar, wanneer in den modalen zin der *πίστις* zelve zin-ontsluiting, zin-verdieping *mogelijk* en ook in de werkelijkheid *geactualiseerd* is, moet dan toch weer niet tusschen het geloof in *restrictieve* of *gesloten* en in *verdiepte* of *ontsloten* functie worden onderscheiden

1) Zie hierover de beschouwing van Dr H. BAVINCK, *Wijsbegeerte der Openbaring* (Stonelezingen 1908), de vijfde lezing blz. 95-120.

en valt met deze onderscheiding niet weder het transcendentaal grenskarakter van het geloof *qua talis*, waarop wij van meetaf allen nadruk hebben gelegd?

Wanneer de 'geslotenheid' en 'starheid' van de modale geloofsfunctie in denzelfden zin zou moeten worden verstaan als die van alle voorafgaande zin-functies, dan zou inderdaad deze conclusie niet te vermijden zijn en zou dus onze stelling, dat de zin-kern der *πίστις* de eenige is onder de modale zin-kernen, welke reeds in primaire gestalte boven de grenslijn des tijds uitwijst, daarmede onhoudbaar blijken.

Maar daarmede zou ook de geloofsfunctie zelve, als in haar modalen zin onherleidbare zijde der tijdelijke werkelijkheid vallen, want zoodra men haar poogt te abstraheeren van de *richting op het goddelijke*, van de *betrokkenheid op de Openbaring van de Αρχή*, abstraheert men van de zin-kern der *πίστις* zelve.

Dan mag men nog van 'geloof' blijven spreken in den phaenomenologischen zin van 'doxa', in den psychologischen zin van een onweerstaanbare 'feeling', of wel in den bloot kennistheoretischen zin van 'intuitieve evidentie'; den modalen zin van het geloof zelve krijgt men zoo niet weer 'in zicht'.

En wanneer de *πίστις* als transcendentale grensfunctie van onzen tijdelijken kosmos uit den theoretischen blik verdwijnt, dan is iedere mogelijkheid uitgesloten van de functioneele structuur van het ontsluitingsproces rekenschap te geven.

Daarom moeten wij van meetaf in het oog houden, dat de termen 'restrictieve' en 'ontsloten functie' ten aanzien van den pistischen wetskring slechts in een *bijzondere beteekenis* kunnen worden gehandhaafd, welke bijzonderheid verband moet houden met de plaats van het geloof als transcendentale grensfunctie in heel het ontsluitingsproces van den tijdelijken zin.

Hoe hebben wij dan de bedoelde termen in den modalen zin der pistis te verstaan?

De Christelijke theologie heeft van meetaf onderscheiden tusschen de algemeene openbaring Gods in de '*natuur*' (nl. der schepping) en de *algemeene* en *bijzondere Woord-Openbaring*.

De Openbaring Gods in de natuur der schepping en in Zijn Woord.

Het ligt voor de hand, dat in de zgn. 'Openbaring in de natuur' het aanknoopingspunt zal moeten worden gezocht voor het opsporen van de bijzondere beteekenis, waarin wij van een 'restrictieven' of 'gesloten zin' van de geloofsfunctie mogen spreken.

Doch daarbij dient aanstonds op het oorspronkelijk essentieel verband tusschen de 'revelatio naturalis' en de algemeene Woordopenbaring de aandacht te worden gevestigd.

God heeft zich bij de schepping van den kosmos in die wereld in haar religieuzen wortel en tijdelijken zin-samenhang *geopenbaard*, doordat Hij den mensch schiep naar Zijn beeld en in heel Zijn schepping Zijn Goddelijke Zijns-volheid tot religieuze zinuitdrukking bracht.

Maar van de schepping aan werd deze openbaring Gods in de natuur van den kosmos gedragen en verklaard door de Woord-Openbaring, die aanvankelijk ook na den zondeval volstrekt geen *particulier*, maar veeleer een volstrekt *universeel*, tot heel het menschengeslacht gericht, karakter droeg, terwijl eerst met Abraham de zelfstandige ontwikkelingslijn begon van een niet meer universeele revelatio specialis, waarvan straks het volk Israël ter wille van den algemeen dreigenden afval van de Woord-openbaring de voorloopig afgezonderde drager zou worden tot op de verschijning van het Woord zelve in het vleesch.[1)]

In de Woord-openbaring spreekt God het menschengeslacht in zijn religieuzen wortel aan en de mensch heeft slechts geloovig te *luisteren*.

Die Woord-openbaring was van meetaf m.a.w. een *verbandsopenbaring* en niet eene aan atomische *individuen*. Zij had tot subject niet ieder individueel geloovige op zich zelve, maar de menschheid in het verband met haar eerste hoofd ADAM. Gelijk eerst in Christus, als Hoofd en wortel der herstelde menschheid, de geloofsfunctie

1) Gen. 14:18-20, 20:3 v., 21:22 v., 23:6, 24:50, 26:19, 40:8 enz. j^{o} Joz. 24:2, 14, 15. Deut. 26:5 enz. Vgl. voorts de uiteenzetting van BAVINCK in zijn *Wijsbegeerte der Openbaring* (1908) blz. 161 vlg.

weer waarachtig op God kan worden gericht[1)], maar nu zoo, dat alleen Christus is de Voleinder en het Verbondssubject van het geloof.

Eerst in het geloovig luisteren naar het Goddelijk Woord onthult zich aan den mensch de ware zin van God's openbaring in de ‘natuur der schepping’

De onverdorven ‘natuurlijke’ kennis omtrent God was dus niet wat de speculatieve ‘theologia naturalis’ ervan gemaakt heeft, een kennis uit een op dit ‘natuurlijk terrein’ zelfgenoegzame ‘naturalis ratio’, doch een kennis in haar tijdelijk karakter ter laatste instantie alleen geleid doór het geloof in God's Woord, waardoor eerst het geestelijk oog ontsloten werd voor het verstaan van de universeele openbaring Gods in de natuur der schepping. Eerst de geloofsfunctie kon de logische denkfunctie richten op de Goddelijke Openbaring en slechts de Woord-Openbaring kon aan het geloof de Openbaring in de natuur ontsluiten.

Daarom begon de afval van God met een niet meer *luisteren* naar Zijn *Woord*, met den afkeer van het hart van dat Woord en daardoor de aftrekking der geloofsfunctie van het Goddelijk toespreken.

De openbaring Gods in de geheele natuur der schepping en primair in het hart der menschen werd bij den afval van de Woord-openbaring den mensch tot gericht.

Waar het hart zich toesloot en zich van God af-keerde, werd ook de geloofsfunctie toegesloten voor het licht van God's Woord, zoodat zij haar noodwendig transcendentale richting subjectief ging openbaren in het zoeken van een *absoluten, vasten grond* in het *geschapene* zelve, in de af-godische verabsoluteering van den zin. In die verabsoluteering zelve, welke uit den afvalligen wortel van heel de menschelijke existentie haar uitgang neemt, bleef de ingeschapen geloofsfunctie haar in wezen transcendentaal grenskarakter manifesteeren.

Maar de richting der *πίστις* werd een afvallige; de natuurlijke *πίστις* sloeg om in *ἀπιστία* tegenover de Woord-Openbaring, waarbij echter deze *ἀπιστία* niet is te verstaan in logisch-negatieven zin,

1) Vgl. de schoone uiteenzetting van KUYPER a.w. II blz. 237 vlg.

maar slechts in den modalen zin der geloofsfunctie zelve, in den zin van een afval in *subject, richting* en *inhoud van het geloof*.

In de gevallen schepping, onder den vloek van God's toorn, is de natuurlijke Gods-openbaring in het hart en in den tijdelijken zinsamenhang van den kosmos, de openbaring van de fundamenteele disharmonie, welke de zonde - ondanks de stuiting van haar doorwerking door de gemeene gratie - in den creatuurlijken zin heeft te weeg gebracht; de openbaring van den toornenden God, wiens Heiligheid het kwade niet kan gedoogen. En zelfs als zoodanig kan de mensch naar zijn gevallen natuur die openbaring niet meer verstaan.

Alle rationalistische, optimistische theodicee, waardoor men in de zondige wereld weer de goddelijke harmonie wil in-dichten, is een oppervlakkige en - men vergeve mij het woord - een laffe wegredeneering van het ontzaggelijk drama van den zondeval, van de radicale aantasting van den creatuurlijken zin door den afval.

De stelling, dat er geen strijd kan bestaan tusschen God's Openbaring in de ‘natuur’ en God's Woord-openbaring, wordt tot een oppervlakkige accomodatiepoging, zoodra men de natuurlijke Godsopenbaring in onschriftuurlijke lijn op zich zelve stelt en haar toeordent aan een zelfgenoegzame ‘naturalis ratio’, die nu kan beginnen het eene deel van den draad der wereldverklaring te spinnen, terwijl het andere einde door de Woord-openbaring van God's bijzondere genade als een boven-natuurlijke zou zijn gereedgemaakt, waarbij dan een natuurlijke harmonie deze beide einden tot elkander zou brengen.[1)]

De ‘natuurlijke Godsopenbaring’, losgemaakt van de Woordopenbaring, stelt de afvallige geloofsfunctie onder de wet der zonde, d.i. de goddelijke wet, gelijk zij door de subjectieve aftrekking van haar religieuze volheid en vervulling in Christus den mensch tot vloek en Goddelijk gericht wordt.

Want ook het afvallig geloof is geen subjectieve willekeur, doch blijft aan de wet *onderworpen*.

1) Vgl. ook wat BAVINCK in zijn *Wijsbegeerte der Openbaring* blz. 180 opmerkt over de ‘Vermittelungstheologie’ der 19e eeuw.

En anderzijds is ook de openbaring van God's algemeene genade na den zondeval, waardoor de doorwerking der zonde gestuit en geremd werd, naar de geloofszijde niet los van de Woord-openbaring te maken; zij is in de afvallige subjectieve geloofsfunctie niet te verstaan, gelijk zij buiten Christus de menschheid niet tot *zegen*, maar tot *gericht* wordt. Waarom ook ieder principieel dualistische opvatting in zake de verhouding van gratia communis en gratia specialis in dezen zin genomen, dat de eerste een zelfstandige beteekenis tegenover de laatste zou hebben, in wezen neerkomt op een terugval in het scholastisch schema van natuur en genade, ja zelfs een teruggang is tegenover de Thomistisch-Aristotelische conceptie, die althans de 'natuur' nog als een 'praeambula gratiae' vatte.

De restrictieve functie van den modalen geloofszin als grenspunt in den transcendentalen afval der *πίστις*.

Wanneer nu nochtans het afvallig geloof zich slechts in den modalen zin der pistische functie kan openbaren, wanneer m.a.w. ook de verst afgevallen *πίστις* toch *geloofs*functie blijft, dan moet ook aan dezen modalen zin een restrictieve structuurwet eigen zijn, die dan - in onderscheiding van de restrictieve structuur der vroegere zin-modaliteiten - is te vatten als *transcendentale restrictieve structuur in den afval*.

Dit wil dus zeggen, dat de modale zin der *πίστις* ook in deze 'restrictieve functie' het *transcendentale grenskarakter* behoudt, dat wij als *wezenlijk* voor deze zin-modaliteit erkenden, waarbij echter de *ware richting op den Absoluten Oorsprong* is *omgeslagen* in de *verabsoluteering van het creatuurlijke*.[1)]

De 'restrictieve functie' drukt dan uit *die kosmische grens* van de afval-mogelijkheid der *πίστις*, waarbij alle normatieve anticipatiesferen der vroegere wetskringen in de transcendentale tijds-

1) Zie in dezen zin reeds de uiterst praegnante uiteenzetting van KUYPER a.w. II blz. 254 vlg. i.z. de zgn. 'theologia naturalis' in den zin van ingeschapen Godskennis, waarbij ook deze uitspraak: 'Christendom en paganisme staan tot elkander als de *plus*- en *minus*vormen van eenzelfde reeks.'

richting *gesloten* blijven, m.a.w. die structureele toestand van het geloof, waarin het als 'leidende grensfunctie' het geheele ontsluitingsproces in deze richting *onmogelijk maakt*.

Op dit restrictieve grenspunt moet de zin der geloofsfunctie inderdaad gevat worden in den volkomen afval van de Woordopenbaring, daar ook die primitieve vormen van natuur-geloof en pathologisch aandoende mythen, waarin geen spoor van de oorspronkelijk algemeene Woord-openbaring meer schijnt overgebleven, slechts in den, in eigen kring souvereinen, modalen *geloofs*zin zijn te verstaan en zich nimmer causaal-psychologisch uit sexueele drift- of daemonische vreesaffecten laten verklaren, zij het al, dat de tijdelijke geloofszin den emotioneelen gevoelszin tot noodzakelijk *substraat* heeft.

Tweeërlei aanknoopingspunt voor het proces der zin-ontsluiting in de transcendentale richting.

In dezen restrictieven zin genomen kan de *πίστις* dus nimmer het aanknoopingspunt zijn voor de positieve ontwikkeling en zinverdieping van de aan de menschelijke natuur ingeschapen geloofsfunctie, doch moet zij veeleer als het transcendentale grenspunt in de *devolutie*, de *verbastering* en *verwildering van de ware natuur van het geloof* worden gezien.[1)]

Doch wel kan zij fungeeren als aanknoopingspunt voor transcendentale zin-verdieping in het proces van den geloofsafval, waarover hieronder nader.

Daarentegen zal het aanknoopingspunt van de positieve ontwikkeling en zin-verdieping van de geloofsfunctie tot de volheid van het Christelijk geloof in Schriftuurlijke lijn moeten worden gezocht in de structuur der *πίστις* gelijk zij door God aan de menschelijke natuur was ingeschapen e.w. in haar *primaire ontslotenheid* voor de Goddelijke Woord-openbaring.

Die primaire ontsluiting is echter na den zondeval slechts moge-

1) KUYPER a.w. II, 255/6 brengt deze volstrekte verwildering in de natuurlijke Godskennis in verband met wat PAULUS tot driemaal toe in Rom. 1 herhaalt, nl. dat God tenslotte den afgodischen zondaar *παρέδωκε*, om het hardnekkig misbruik van de revelatio naturalis.

lijk door de genadige werking van God's geest in de ontsluiting des harten.

De afgevallen geloofsfunctie biedt *als zoodanig* geen aanknoopingspunt voor een ontwikkeling tot het Christelijk geloof. Eerst moet de religieuze wortel der menschelijke existentie zelve worden omgezet, zal de *πίστις* weer een bruikbaar orgaan worden voor het luisteren naar het Woord van God.

Wel wordt daarbij geen *nieuwe* geloofsfunctie geschapen, maar de primaire ontsluiting van de afgevallen *πίστις*, blijft een *radicale* omzetting van de richting van het geloof, welke omzetting aan de afgevallen menschennatuur zelve onmogelijk is.

Daaraan kan ook de omstandigheid niets veranderen, dat door God's gemeene gratie het *semen religionis*, gelijk het door CALVIJN wordt genoemd, in het menschelijk hart is gehandhaafd en dat ook in vele afgevallen religies de geloofsinhoud nog vaak belangrijke resten van de oorspronkelijke algemeene Woord-Openbaring bewaard heeft of zelfs, dat zulke religies, voorzoover zij met het Christendom in aanraking zijn geweest, in haar geloofsinhoud Christelijke openbaringsmomenten kunnen aanwijzen en dus niet zonder meer *paganistisch* zijn te noemen.

Want ook deze waarheidsmomenten in den inhoud van het afgevallen geloof blijven onmachtig tegenover de radicaal-valsche richting, welke de *πίστις* door den zondeval heeft aangenomen.

Daarom moet worden vastgesteld, dat ook de waarheidsmomenten, welke krachtens de gemeene gratie in de afvallige ‘theologia naturalis’ (hier gevat in den algemeenen zin van ‘natuurlijke kennis omtrent God’, niet in den specifiek theoretischen zin) zijn overgebleven, eerst in het licht van God's Woordopenbaring kunnen worden verstaan, ja dat ook het geheele devolutieproces in de afvallige natuurlijke godskennis eerst in dit licht in zijn noodwendige structuur doorzichtig wordt.

Maar deze stelling heeft inderdaad een veel universeeler strekking.

Want, wanneer eenmaal erkend is, dat de geloofsfunctie de essentieele transcendentale grensfunctie is zoowel van heel den

tijdelijken kosmos als van het menschelijk bewustzijn, dan zal ook eerst in het licht der Goddelijke Woordopenbaring de *juiste* beteekenis kunnen worden ingezien van de belangrijke waarheidsmomenten, welke door God's genade *ook in de afvallige wijsbegeerte en wetenschap in het algemeen* zijn ontdekt.

En daarmede wordt ook vanzelve duidelijk, dat de Christelijke wijsbegeerte niet eenvoudig een streep door de immanentie-philosophie haalt, maar veeleer tot onafwijsbare taak heeft, de *waarheidsmomenten* daarin in het licht te stellen.

Alleen maar, hier moeten wij weder tegelijk den vollen nadruk leggen op de reeds in de *Prolegomena* op den voorgrond gestelde zin-structuur der waarheid, nl. dat geen enkele partieele waarheid als *moment* zelfgenoegzaam is, op zich zelve kan worden gesteld, maar dat ook de partieele waarheidsmomenten in een gedachtengang vervalscht worden, wanneer zij vanuit het immanentiestandpunt worden geïnterpreteerd.

Want daarbij gaat het niet om incidenteele misvattingen of denkfouten, waarvoor uiteraard geen zondig menschelijk denken gevrijwaard is, maar veeleer om een bewusten afkeer in het denken van den *wortel* en de *zin-volheid der Waarheid zelve*.

Het modale normatief principe der geloofsfunctie in haar restrictieve functie en het thema magie en geloofscultus.

Wanneer wij nu voldoende hebben aangetoond, dat de *πίστις* ook in de restrictieve functie van haar transcendentalen afval niet buiten de modale zinstructuur van haar wetskring kan treden, maar veeleer aan haar modale structuurwet onderworpen blijft, dan hebben wij ons thans nader rekenschap te geven van het restrictieve modale principe, dat als restrictief *norm*-beginsel ook het verst afgevallen geloof boven alle menschelijke vinding en willekeur blijft beheerschen.

Wij vonden reeds vroeger dat het principe der *πίστις* slechts in de *geloofzijde der Goddelijke Openbaring* is te vinden.

Bij de opsporing nu van het restrictieve openbaringsbeginsel,

dat als norm de subjectieve geloofsfunctie reguleert en haar in haar actualiseering in de tijdelijke werkelijkheid bepaalt en begrenst, ware het een hopeloos pogen met het vroegere humanistisch rationalisme naar een natuurlijk redelijk oer-geloof te zoeken, waarvan alle positieve geloofsleeren slechts hoogere of lagere ontwikkelingsvormen zouden zijn. Zulk een poging, zelve ontsprongen uit het humanistisch geloof in de gelijkvormigheid der menschelijke natuur in haar vermeenden wortel in de 'souvereine rede', is door de wetenschap reeds lang prijsgegeven.

Maar daarmede valt niet de constantheid van de structuurwet der *πίστις* in haar restrictieve functie.

Ook voor de moderne geloofs-ethnologie is het tijdelijk restrictieve openbaringsbeginsel een noodwendige *ὑπόθεσις*, zonder welke zij niet vruchtbaar kan arbeiden.

Dit komt reeds uit in de, door JAMES FRAZER in het bekende hoofdstuk 'Magic and Religion' van zijn '*The Magic Art*' aan de orde gesteld en door hem ontkennend beantwoorde vraag of de magie tot 'religie' is te rekenen.[1)]

Zuiver geformuleerd had deze vraag aldus moeten luiden: Is de magie inderdaad een cultus-verschijnsel in den tijdelijken zin van het geloof? wat FRAZER blijkens zijn definitie van 'religie'[2)] ook blijkbaar bedoelde. Deze vraag moet de geloofs-ethnoloog reeds hebben beantwoord, zal hij met zijn specifiek ethnologisch onderzoek een aanvang kunnen maken en zij is niet op boven-willekeurige wijze te beantwoorden zonder hanteering van een restrictief normatief openbaringsbeginsel, dat den geloofszin naar de wetszijde reguleert.

Want bij theoretische miskenning van de onderworpenheid der primitieve subjectieve *πίστις* aan zulk een restrictief openbaringsbeginsel, verliest men het essentieele transcendentale grenskarakter

1) Vgl. hierover ook EDWARD WESTERMARCK *Early beliefs and their social influence* (1932), eerste lezing *Religion and Magic* en H. BERGSON *Les deux sources de la Morale et de la Religion* (2 ième ed. 1932) p. 171 e.s.

2) 'a propitiation or conciliation of powers superior to man which are believed to direct and control the course of nature and of human life.'

der geloofsfunctie uit het zicht en daarmede is dan de weg gebaand voor grenzelooze zin-verwarring en constructieve verklaringspogingen van de pistische zin-functie, die steeds juist datgene onderstellen, wat zij verklaren willen.[1)] Zulks geldt ook voor FRAZER's eigen theorie over het ontstaan van den pistischen cultus. Volgens hem gaat aan allen eigenlijken geloofscultus ('religie') een periode van magie vooraf, welke laatste zich slechts op onpersoonlijke natuurkrachten richt en niet verzoening of gunstig stemming van de godheid, maar controleering en beheersching der natuurkrachten beoogt. De ontdekking van de ondoeltreffendheid der magie zou dan in den mensch het gevoel van hulpeloosheid en van de macht der onzichtbare dingen om hem heen doen ontstaan, waaruit de beide oervormen der 'natuurreligie': de vereering der gepersonifieerde natuurkrachten en de vereering van den dood ontspringen, terwijl de overgang van animisme tot polytheisme en van het laatste tot monotheisme verklaard wordt uit het denkeconomisch principe, waardoor de menschen er toe komen 'to limit the number of the spiritual beings of whom their imagination at first had been so prodigal.'[2)]

Ook in deze theorie blijft - nog geheel afgescheiden van haar aanvechtbare, reeds door het simpele feit van het simultaan naast elkander fungeeren en zich vervlechten van magie en geloofscultus weerlegde, constructie van de magie als noodwendigen voortrap der

1) Daarvan is wel het meest afschrikwekkend voorbeeld de poging van S. FREUD, om de door hem op de traditioneele wijze met de 'religie' vereenzelvigde geloofsfunctie langs psycho-analytischen weg te verklaren als de algemeen menschelijke dwang-neurose, welke zou ontspringen uit het infantiele 'Ödipuscomplex', de 'Vaterbeziehung'. De primitieve mensch zou nl. aan de natuurkrachten 'vader-karakter' toekennen en ze vergoddelijken, gelijk het kind zijn vader tot 'God' verheft. De tegelijk gevreesde en bewonderde vader zou dan het oer-beeld zijn van iedere godengestalte. 'Vadercomplex' eenerzijds, hulpeloosheid en behoefte aan bescherming anderzijds zouden in den 'oorsprong aller religie' ten nauwste verbonden zijn en alle geloofsleeren dragen zoo het karakter der 'illusie' in zich (*Die Zukunft einer Illusion* 1927 S. 26, 36 ff, 50).
Dat deze geheele 'theorie' den onherleidbaren transcendentalen zin van het geloof reeds *onderstelt*, is blijkbaar tot den schrijver niet doorgedrongen.

2) *The Worship of nature* I S. 17 ff.

'religie' en van het misbruik, dat hier van het denk-economisch principe wordt gemaakt - de overgang van een in wezen nietpistisch gequalificeerd verschijnsel tot de *πίστις* zelve een ontoelaatbare sprong in de theoretische verklaringspoging.

En deze sprong in de theorie wordt in wezen veroorzaakt door de miskenning van den onherleidbaren modalen zin van het geloof en van het in dien zin noodwendig fungeerend openbaringsbeginsel. Het streven naar een 'natuurlijke verklaring' van de essentieel transcendentale grensfunctie van het menschelijk bewustzijn loopt noodzakelijk over den weg van nivelleering der modale zin-grenzen. Dit is de klip, waarop alle constructieve ontwikkelingstheorieën over den oorsprong van den geloofscultus noodzakelijk moeten stranden.

Wanneer wij dan ook zoeken naar de restrictieve zinstructuur van de *πίστις* dan willen wij ons daarmede geenszins op dezen weg der evolutionistische constructie begeven, die reeds moet doodloopen in de onomlijndheid van den zin, waarin het tijdsbegrip wordt gehanteerd.

Een wezenlijk *historicale* periodiseering van de ontwikkeling der geloofsgeschiedenis onderstelt zeker als minimum van wetenschappelijken ernst, dat men zich inderdaad aan de geschiedenis van het *geloof* houdt en geen evolutionistische hypothesen over den oorsprong van den eigenlijken pistischen cultus uit andersoortige verschijnselen waagt.

Overigens is de hypothese, dat de magische phase *de oudste- en dus* de 'oorspronkelijke' zou zijn, reeds weder verouderd, sinds BETH en VIERKANDT een *prae-magische* cultuur-phase ontdekten, gekarakteriseerd door een nog geheel ontbreken van een magische beteekenis der menschelijke handelingen en waarvan men bv. in de prae-historische periode van het Aurignacien duidelijke sporen meent te hebben gevonden.[1)]

Over den wezenlijken *oorsprong* der pistische functie en haar

1) Vgl. KARL BETH *Religion und Magie* (2e Aufl. 1927); VIERKANDT *Die Anfänge der Religion und Zauberei* Globus 1907, S. 21-25; 40-45; 61-65 en H. KÜHN *Kunst und Kultur der Vorzeit Europas* (1929, S. 478 ff.).

oorspronkelijke structuur kan het wetenschappelijk onderzoek geen licht verspreiden, daar men hier op het terrein komt van de wetsidee, welke als *ὑπόθεσις* aan alle theoretisch onderzoek *ten grondslag* wordt gelegd.

Zoomin wij in het licht der Christelijke wetsidee de gesloten zin-structuur der geschiedenis als de *oorspronkelijke* konden aanvaarden, zoo min beteekent ons onderzoek naar de restrictieve zin-structuur van het pistisch openbaringsbeginsel het onderzoek naar een *oorspronkelijke* phase van den geloofscultus, welke werkelijk aan alle hoogere ontwikkelingsphasen zou zijn voorafgegaan.

Het restrictieve pistisch openbaringsbeginsel in den door ons bedoelden zin laat zich slechts uit de kosmische wetsorde zelve verstaan in het licht der Goddelijke Woordopenbaring.

De restrictieve functie van de logische en na-logische zin-modaliteiten bleek, naar wij vroeger zagen, steeds te zijn gekarakteriseerd door een starre gebondenheid aan de voor-logische zin-zijden der werkelijkheid, door een nog *traag hangen aan de zgn. natuur-functies*.

De restrictieve functie van de *πίστις* als dat transcendentale, grenspunt in den geloofs-afval, waarbij alle vroegere normatieve zinfuncties onder hare leiding in starren gesloten toestand blijven, kan dus slechts worden gevonden in den afval van het geloof tot een primitieve vergoddelijking der onbekende natuurkrachten, welke leven en dood, vruchtbaarheid en onvruchtbaarheid etc. i.h.a. het geheele biotisch-zinnelijk substraat van de gesloten samenleving reguleeren.

Daar de tot dit primitieve geloof afgevallen mensch zelfs het besef van zijn transcendentale vrijheid en transcendentie boven het tijdelijke mist, richt hij zich in de tijdelijke geloofsfunctie op een vergoddelijking van niet in hun normatieve anticipatiesferen ontsloten natuurkrachten[1)], in welker mysterieuze overmachtigheid over de natuurlijke levensfuncties van heel het primitieve ver-

1) Het behoeft nauwelijks uitdrukkelijk te worden gezegd, dat deze mysterieuze natuurkrachten door het primitieve geloof niet in theoretische abstractie worden gevat, maar veeleer omweven met de subjectieve pistische phantasie van den primitieven mensch, welke de pistische objectsfunctie der natuurdingen naar het primitief-phantastisch godsbesef interpreteert. Deze stand van zaken kan ons eerst na de behandeling van de subject-objectrelatie duidelijk worden.

Vgl. overigens in dit verband ook wat ED. V. HARTMANN in zijn *Das religiöse Bewussisein der Menschheit* (2e Aufl. 1888) S. 16 ff opmerkt over het natuurgeloof.

band, waarvan hij deel uitmaakt, zoowel goede als verdervende godheden werkzaam worden geloofd, die door cultische handelingen behooren te worden gunstig gestemd, resp. afgeweerd.

In haar restrictieve structuur heeft de subjectieve *πίστις* m.a.w. geen ander pistisch openbaringsbeginsel tot norm dan dat van de transcendentale zekerheid omtrent de zich immanent in de gesloten 'natuurkrachten' openbarende godheid, welke in geloofscultus behoort te worden vereerd. Ook hier treft de Goddelijke openbaring in de 'natuur der schepping' primair het hart van 'smenschen existentie, dat, in zijn volstrekte geslotenheid voor de Woord-openbaring, de geloofsfunctie in haar restrictieven afval richt.

Dit restrictieve openbaringsbeginsel wordt den mensch in de verwildering van zijn geloofsfunctie tot vloek, maar het is niettemin vast in de goddelijke wereldorde gegrond en dus boven alle menschelijke willekeur verheven.

Het wordt in de Woord-openbaring, welke in Christus hare vervulling vindt, niet *terzij gesteld*, doch veeleer in zijn waren zin eerst onthuld, door zijn betrekking op de zin-volheid der goddelijke wet: den dienst Gods met geheel het hart, in de Christelijke vrijheid.

De desintegratie van het persoonlijkheidsbesef in het mana-geloof en in het totemisme.

In de restrictieve functie van haar transcendentalen afval mist de *πίστις* alle richting op de religieuze *zelf-bezinning*.

De desintegratie van het persoonlijkheidsbesef, welke bij de primitieve volken doorloopend wordt opgemerkt, drukt zich op merk-

waardige wijze uit in de geloofsvoorstelling van het goddelijke als *mana*, waarop het eerst door CODRINGTON in zijn bekend boek *The Melanesians* (1891) de aandacht werd gevestigd, terwijl deze voorstelling sindsdien onder andere benamingen (orenda, wakonda, manitu, dema[1)]) als een onder de primitieve volken over den geheelen aardbodem verspreide werd aangetoond.

Van den levendigen strijd, welke zich na deze ontdekking om den eigenlijken zin van deze mana-voorstelling ontspon[2)], en die onmiddellijke aanleiding werd voor het ontstaan van de hypothese eener *prae-animistische phase* van het godsdienstig geloof (KING, MARETT, HUBERT en MAUSZ, kan als resultaat wel dit worden geboekt, dat de pistische mana-voorstelling is gekarakteriseerd door een eigenaardige *fluiditeit*, door een eigenaardig in elkander overvloeien van het natuurlijke en het boven-natuurlijke, van het persoonlijke en het onpersoonlijke.[3)]

Het mana (met zijn negatief correlaat: *het taboe*) is het goddelijk mysterieuze, dat overal in de dingen verspreid, boven de vertrouwde, alledaagsche, te beheerschen levenssfeer uitgaat en zich a.h.w. fragmentarisch en fluide personifieert in mythische figuren, waaronder zoowel planten, dieren, menschen, geesten, als anorganische dingen kunnen fungeeren, die door ongewone vormen of grootte opvallen en als een soort 'maskers' van het geheimzinnige mana worden aangezien.[4)]

1) Dat bij de Marind-anim van Ned. Zuid-Nieuw Guinea het 'dema' *in algemeenen zin* als 'mana' wordt gevat, is aangetoond door P. WIRTZ in zijn werk *Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu Guinea* Bnd. II S. 6 ff.

2) Zie hierover het tot het jaar 1920 bijgewerkte critisch literatuur-over-zicht in de monographie van FR. RUD. LEHMANN *Mana*.

3) Zie CASSIRER *Phil. der symb. Formen* II (1925) S. 98 ff.
Als een soort grond-categorie van het mythisch denken, wordt de manavoorstelling beschouwd door HUBERT en MAUSZ *Esquisse d'une théorie générale de la magie*. L'Année Sociologique 1902-1903. Paris 1909 p. 1-146.

4) Zoo schrijft Dr VAN BAAL in zijn aangehaald geschrift (blz. 60/1) over het met name door WIRTZ onderzochte dema-geloof der Marind-anim van Ned. Zuid-Nieuw Guinea:
'Een onderscheid tusschen deze persoonlijke dema's, die de eigenlijke goden zijn, en die algemeene, alles vervullende dema-kracht, waarvan wij zooeven spraken, kan men slechts tot op zekere hoogte maken. Het zijn niet meer dan facetten van één en hetzelfde ding, dema, dat nu eens in zijn gespecificeerden vorm als persoonlijke dema, dan weer als bovennatuurlijke, in alle dingen werkende kracht in het algemeen wordt gevat. Hoe vlottend het onderscheid is tusschen deze beide aspecten, wordt duidelijk gedemonstreerd door de zgn. dema-steenen, die de woonplaats van een dema heeten te zijn. Naar den vorm dezer steenen wordt bepaald, welke dema zich daarin heeft geïncorporeerd: kleine ronde steenen bijv. worden kokos-dema genoemd. Deze steenen bewerken de vruchtbaarheid van den kokospalm. Terwijl de meeste dema-steenen toevallig gevonden worden, bestaat er ook een methode om ze opzettelijk in bezit te krijgen. Alleen een messâv is hiertoe in staat. Wanneer hij meent ergens een dema-plaats gevonden te hebben, gaat hij daarheen en klopt op den grond, waarop de dema te voorschijn komt en tracht weg te loopen. De massâv grijpt hem en de dema verandert in zijn handen in een steen.'

Dit is de door MAX MÜLLER zoo genoemde heno-theistische trek in het primitieve natuur-geloof, dat deze fragmentarische personifieering nog alle concentratie van het persoonlijkheidsbesef ontbeert en niet het geloof in de diepere eenheid van het mana opheft.[1)]

Bij sommige primitieve stammen (bv. de Kurnai in Z.O. Australië) kan een duidelijke splitsing van het persoonlijkheidsbesef worden aangetoond bij den critischen overgang, welke de initiatie in het leven van ieder lid van het verband beteekent.[2)]

Na de initiatieriten is om zoo te zeggen een ander 'ik' ontstaan.

In het totem-geloof vereenzelvigen zich de clan-genooten met het totem-dier of de totem-plant. Zij *zijn* ooievaars, of kangeroes, of kokospalmen etc.[3)]

1) Zie hierover uitvoerig ED. VON HARTMANN a.w. S. 40 ff.
2) Zie S. HOWITT *The native tribes of South East-Australia* (1904) en P.W. SCHMIDT *Die geheime Jugendweihe eines auslralischen Urstamms* (1923) S. 26 ff.
3) De verklaring, welke BERGSON a.w. p. 195 vlg. van het totemisme geeft, dat nl. de vereenzelviging van de clan-genooten met het totem-dier of de totem-plant niet letterlijk, nòch zuiver symbolisch moet worden verstaan, maar in verband met het verschijnsel der exogamie moet worden geïnterpreteerd als primitieve zinnelijke aanduiding van het verschillend biotisch *soort*-karakter der verschillende *clans*, houdt geen rekening met *den pistischen zin* van het totemisme, wat een gevolg is van BERGSON's vitalistische duiding van de geheele 'statische' primitieve 'religie'.
In dit opzicht geldt ook tegen BERGSON ten volle de treffende critiek, welke E. CASSIRER in zijn *Philosophie der symbolischen Formen* II (1925) S. 237 ff oefent op de poging van DURKHEIM *(Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912), om het totemisme te verklaren als de uiterlijke projectie der bepaalde intern-sociale clan-verhoudingen. Volgens DURKHEIM zou het totemisme niet anders doen, dan de saamhoorigheids- en verwantschapsverhoudingen, die de mensch als lid van de clan onmiddellijk ervaart, op de geheele natuur over te dragen: het zou den socialen mikrokosmos eenvoudig in den makrokosmos af-beelden. Zoo wordt de totem verstaan als een willekeurig zinnelijk teeken. Terecht voert CASSIRER hiertegen aan, dat deze verklaringspoging op een *ὕστερον πρότερον* berust, inzoover zij het totem-geloof uit de sociale clan-organisatie wil afleiden. En bovendien blijft hier juist de *bijzonderheid* van het totem-symbool volstrekt onopgehelderd!

Hier blijkt duidelijk, hoe diffuus het primitieve persoonlijkheidsbesef is.[1)]

De transcendentale moreele retrocipatie in de restrictieve structuur van den modalen geloofszin.

Intusschen vinden wij ook in deze restrictieve structuur van den modalen geloofszin het retrocipeerend zin-verband met de vroegere wetskringen gehandhaafd. De retrocipeerende zin-momenten deelen daarbij, gelijk wij reeds opmerkten, in het transcendentaal grenskarakter, dat aan de modale zin-kern der *πίστις* eigen is.

De pistische wetskring is rechtstreeks gefundeerd in den *moreelen*. Ook de restrictieve geloofszin retrocipeert derhalve op den primitieven modalen zin der liefde in diens eigen nog starre gebondenheid aan de natuur-zijden der werkelijkheid. De zin-kern der *πίστις* kan zich ook in restrictief-transcendentale functie slechts uitdrukken in geloofs*cultus*. In de vereering der goede en bezwering der kwade natuurkrachten ligt een moreele analogie besloten, onmiddellijk gefundeerd in de natuurlijke liefde voor de openbaring der godheid in de levenskracht en den natuurlijken haat tegen de geheimzinnige krachten, die het biotisch bestaan van het primitieve verband bedreigen, ziekte, dood, onvruchtbaarheid etc.

1) Treffend merkt CASSIRER *Philosophie der symbolischen Formen* II (1925) S. 226 over de identificatie van dieren en menschen in het totemisme op: 'In alledem zeigt sich, das Tier und Mensch für die primitive Anschauung in einem durchgängigen magischen Zusammenhang stehen, dasz ihre magische Wirksamkeit ständig ineinander übergeht und ineinander aufgeht. Aber eben diese Einheit des *Wirkens* ware, vom Standpunkt des mythischen Denkens aus, nicht möglich, wenn ihr nicht eine Einheit des *Wesens* zugrunde läge. Hier erfährt also das Verhältnis, das in unserer theoretischen Einteilung der Natur in bestimmte, gegeneinander geschiedene Lebensformen, in "Arten" und "Klassen" gilt, eine Umkehrung. Die Bestimmung der Art gründet sich nicht auf die empirisch-kausalen Regeln der Zeugung; die Vorstellung des "Genus" hängt nicht von dem empirischen Zusammenhang des *gignere* und *gigni* ab, sondern die Überzeugung der Identität des Genus, wie sie auf dem Grunde des wechselseitigen magischen Verhaltens von Mensch und Tier erwächst, ist das Primäre, woran sich die Vorstellung der gemeinsamen "Abstammung" erst mittelbar anschlieszt.'

Het transcendentaal karakter van het cultus-moment in den modalen zin der *πίστις* openbaart zich in zijn betrekking op de godheid. K. BETH heeft in zijn boek *Religion und Magie bei den Naturvölkern* (1914 S. 208) er terecht den nadruk op gelegd, dat zonder de basis van het ethisch moment de geloofscultus eenvoudig niet voorhanden is, hetgeen voor hem juist de grond was om ook den *primitieven* eeredienst ten scherpste van de bloote magie te onderscheiden.

Vanuit deze moreele retrocipatie laten zich verder de overige retrocipatiesferen analyseeren.

Wij willen echter in het tegenwoordig verband deze transcendentale analyse niet verder voortzetten, daar het er ons hier slechts om te doen was het restrictief openbaringsbeginsel van dezen wetskring in het juiste licht te stellen.

§ 8 - Vervolg. de ontsluiting der geloofsfunctie in afvallige richting.

Het centrale probleem, dat thans onze bijzondere aandacht vraagt, ligt in het *ontsluitingsproces* van de *πίστις* in de afvallige transcendentale richting. Hoe is zulk een ontsluiting te verstaan en hoe is zij mogelijk? De beantwoording dezer vraag is van eminent gewicht ook voor de conceptie der historische ontwikkelingsidee. Een ontsluitingsproces van de *πίστις* in afvallige richting na een periode van nog primitief en diffuus natuur-geloof is in verschillende godsdiensten eenvoudig niet te loochenen. En dit ontsluitingsproces hangt onmiddellijk samen met het uittreden

der desbetreffende volkeren uit een min of meer primitieven beschavingstoestand.

De aesthetische humaniseering van het Grieksche polytheïsme door Homerus en Hesiodus en het ontsluitingsproces in den Griekschen beschavingskring.

Zoo rust de eigenaardige aesthetische humaniseering van het Grieksche polytheisme sinds HOMERUS en HESIODUS uiteraard op een betrekkelijk reeds belangrijk ontsloten beschavingspeil.

HESIODUS had in zijn Theogonie den Grieken geleerd, hoe de jongere goden der maat, orde en harmonie de overwinning behalen over de oudere goden der onbepaaldheid (Uranos) en mateloosheid (Kronos) en hoe zij de aarde zuiverden van de leelijke monsters en van de matelooze menschen en diffuse overgangswezens. In het Homerische epos waren deze jongere goden in verkeer met elkander en met de menschen tot individueel-persoonlijke bepaaldheid gekomen.

Naarmate op deze wijze de geloofsfunctie zich op de aesthetische vorming van persoonlijke goden richt en HOMERUS' en HESIODUS' pistische conceptie der godenwereld een historische machtsbasis in de volksovertuiging verworven heeft, zien wij, hoe ook de vroeger geanalyseerde modaal-historische individualiseeringsnorm in verband met de differentieerings- en integreeringsnorm in de Grieksche beschavingsontwikkeling tot positieve gelding komt.

Ook CASSIRER heeft van uit geheel ander standpunt hierop gewezen. Na te hebben opgemerkt, dat in den primitieven geloofskring, waarin b.v. het totemisme fungeert, alle (tijdelijke) individualiteit der verbandsleden nog geheel geabsorbeerd is in het geheel, vervolgt hij: ‘Sobald sich indes das religiöse Bewusztsein[1)] zum Gedanken und zur Gestalt persönlicher Götter erhebt, beginnt auch diese Verstrickung des Einzelnen in das Ganze sich zu lösen. Jetzt erst empfängt auch der Einzelne gegenüber dem Leben der Gattung sein selbständiges Gepräge und gleichsam sein

1) CASSIRER kent uiteraard geen modalen wetskring van het geloof en vereenzelvigt op de bekende wijze voortdurend religie en *πίστις*.

persönliches Gesicht. Und mit dieser Richtung aufs Individuelle ist - was nur scheinbar mit ihr in Widerspruch steht, in Wahrheit aber sich korrelativ zu ihr verhält - eine neue Tendenz zum Allgemeinen verknüpft. Denn über der engeren Einheit des Stammes oder der Gruppe erheben sich jetzt die umfassenderen sozialen Einheiten. Die persönlichen Götter Homers sind auch die ersten Nationalgötter der Griechen - und als solche sind sie geradezu zu den Schöpfern des allgemein-hellenischen Bewusztseins geworden. Denn sie sind die Olympier, die allgemeinen Himmelsgötter, die weder an eine einzelné Örtlichkeit oder Landschaft noch an eine besondere Kultstätte gebunden sind. So vollzieht sich hier die Befreiung zum persönlichen Bewusztsein und die Erhebung zum nationalen Bewusztsein in ein und demselben Grundakt der religiösen Gestaltung'.[1)]

Onder leiding van dit door HOMERUS en HESIODUS positief *gevormde* Grieksche volks-geloof zien wij de Grieksche kunst in epiek, tragedie, plastiek een hooge vlucht nemen, de sociale, juridische en moreele wetskringen zich ontsluiten[2)], het Grieksche staatswezen zijn klassieke bloeiperiode doormaken.

En in de Grieksche philosophie, welke zelve in voortdurend contact met de mythologie bleef (denk slechts aan den invloed der *orphiek*), is het in waarheid niet het wijsgeerig denken als zoodanig, dat geleidelijk het polytheistisch volksgeloof ondergraaft, maar veeleer omgekeerd de transcendentale afvallige richting der *πίστις* op het vergoddelijkt theoretisch denken, dat den Griekschen geest tot wijsgeerig theologische zelf-bezinning leidt.

Ook de wijsgeerige speculatie blijft onder leiding staan van de zelve niet theoretische geloofsfunctie.

1) *Phil. der symb, Formen* II S. 245/6.
2) De rechts- en moraalopvatting, gelijk ze zich onder leiding van dit volksgeloof ontwikkelde, verheft zich in de formeele principes der matigheid en gerechtigheid ongetwijfeld boven het restrictieve peil eener aan de zinnelijkheid en de biotische levensvoorwaarden hangende eudaemonie. Zelfs PLATO en ARISTOTELES knoopten in hun ethiek bij deze volksmoraal aan.

Het ware karakter van de geloofsontsluiting in den transcendentalen afval.

De zin-verdieping van de *πίστις*, welke als transcendentale grensfunctie het geheele normatieve ontsluitingsproces in de vroegere wetskringen leidt, is in den afval van de Goddelijke Woord-Openbaring slechts te verstaan als een *proces van transcendentale zelf-bewustwording van den mensch in zijn afval tot het tijdelijke*.

De geloofsfunctie heeft in haar modale zin-structuur geen functioneele anticipatiesferen. Het eenige, waarop de *πίστις* in den afval inderdaad kan anticipeeren, is de religieuze wortel van het tijdelijk bestaan zelve.

De geloofsfunctie komt in de civitas terrena boven haar restrictieve starre geslotenheid uit, zoodra de afvallige menschheid zich bewust wordt van haar vrijheid, om boven de bloot fundeerende tijdsrichting uit te gaan en in de transcendentale tijdsrichting vooruit te grijpen naar de in haar religieuzen zin vervalschte, wijl tot zelfgenoegzaamheid verabsoluteerde, immanente openbaring van het goddelijke in de *zelfheid*, in den wortel van het menschelijk bestaan zelve.

Deze ontwaking van de op de transcendente zelfheid anticipeerenden tendenz in de geloofsfunctie is in wezen het hopelooze pogen van den mensch, *zich zelve*, in den religieuzen afval tot het tijdelijke, door vooruitgrijping in de transcendentale richting des tijds terug te vinden.

Terwijl in het primitieve mana-geloof het natuurlijk godsbesef zich diffuus verstrooit in de voor den mensch nog gesloten, onbegrepen, mysterieuze natuurkrachten, waaraan heel het tijdelijk bestaan star is gebonden en waarvan de mensch zich ‘bezeten’ gelooft, wordt den afvalligen mensch in het proces zijner transcendentale zelfbewustwording zijn *vrijheid in het geloof* openbaar, zich zijn af-god te *ontwerpen* naar het beeld zijner eigen vergoddelijkte normatieve *persoonlijkheids*functies.

Wat de zin-verdieping in afvallige richting typeert, is steeds de vergoddelijking van den *zin*, het zoeken naar een vasten grond in het creatuurlijke zelve.

De afvallige wortel van het menschengeslacht wordt zich in de ontsluiting van zijn geloofsfunctie zijn transcendentale vrijheid binnen de tijdgrens bewust tot *vorming* van de kosmische werkelijkheid tot een uitdrukking van de actieve persoonlijkheid in de normatieve werkelijkheidssferen. Tot dit transcendentaal vrijheids- en zelfbewustzijn komt de mensch in den afval eerst *door het pistisch ontwerpen van zijn goden*.

Alle zelfkennis blijft ook in de afvallige bewustzijnshouding afhankelijk van de kennis omtrent God. De transcendentale vrijheid der in den afval verdiepte *πίστις* in het ontwerpen der afgoden.

De religieuze concentratiewet der menschelijke existentie behoudt ook in den toestand der apostasie haar algemeene gelding. Alle zelf-kennis is afhankelijk van de kennis omtrent God. *Zoo leert ook de afvallige zelfheid zich slechts kennen uit hare afgoden*, waarin zij haar tijdelijke normatieve subjectsfuncties verabsoluteert.[1)]

CASSIRER heeft in den meermalen aangehaalden tweeden band van zijn belangwekkend werk *Philosophie der symbolischen Formen* de stelling, dat de mensch eerst tot zelfbewustzijn komt in een hoogere conceptie van de godheid, tot een der grondpeilers gemaakt voor zijn interpretatie van het 'mytisch bewustzijn', dat hij scherp van het critisch 'theoretisch bewustzijn' wil onderscheiden weten.[2)].

Ook hij heeft scherp gezien, hoe de concentratie van het zelfbewustzijn boven de diffuse persoonlijkheidsvoorstelling van het

1) Vgl. ook wat H. BAVINCK over het verband tusschen zelfbewustzijn en openbaring opmerkt in zijn *Wijsbegeerte der Openbaring* (1908) blz. 62 vlg.

2) a.w. II S. 269: 'So bewährt sich immer wieder, das der Mensch sein eigenes Sein nur soweit erfaszt und erkennt, als er es sich im Bilde seiner Götter sichtbar zu machen vermag. Wie er nur dadurch, dasz er werkzeugbildend und werkbildend wird, das Gefüge seines Leibes und seiner Gliedmaszen verstehen lernt, so entnimmt er seinen geistigen Bildungen, der Sprache, dem Mythos und der Kunst die objektiven Masze, an denen er sich miszt und durch die er sich als einen selbständigen Kosmos mit eigentümlichen Strukturgesetzen begreift.'

primitieve natuurgeloof binnen het kader van het (in onzen zin *af-vallige*) mythisch bewustzijn eerst wordt bereikt, doordat het geloof zich bevrijdt van de primitieve vergoddelijking der natuurkrachten, welke met de biotische levensvoorwaarden in verband staan, en een normatieven zedelijken inhoud aanneemt.[1)] Ook de zelfheid wordt dan met een normatieve persoonlijkheidsfunctie vereenzelvigd: in haar zoekt het geloof de diepere *eenheid* der persoonlijkheid.

In de Aegyptische pyramidenteksten vinden wij wel het oudste historisch document van een geleidelijke verheffing van het mythisch zelfbewustzijn tot de normatief juridische en zedelijke functies der persoonlijkheid.

Wij zien hier hoe in het onsterfelijkheidsgeloof en den doodencultus zich de ethische conceptie van de zelfheid steeds sterker accentueert, naar gelang in de geloofsvoorstelling Osiris, de doodengod, die in vroegere teksten slechts door magische formules gedwongen werd de ziel van den afgestorvene gunstig te ontvangen, steeds meer als *rechter over goed en kwaad* wordt gevat.

Het zelfde zedelijk motief vinden wij in het Iranisch doodengeloof en in de conceptie der Vedas van de goden Varouna en Mitra als de hoeders der *rita*, der astronomische wereldorde, tegelijk de *zedelijke* en *rechtsorde*[2)], welke conceptie zich als een principieel nieuwe afteekent tegen de vroegere magische van het Vedische polytheisme; terwijl wij in de ontwikkeling van de speculatie der Indische Upanishads over de zelfheid zelfs de verheffing vinden tot de conceptie, welke in de ikheid (âtman) een volstrekt abstract boventijdelijk, actueel centrum vat van de contemplatieve wezensaanschouwing, dat boven alles wat dinggestalte en naam heeft transcendenteert, en deel heeft aan het brahman, den wereldgeest.

1) CASSIRER laat intusschen in zijn boek de animistische en prae-animistische geloofsvoorstellingen in elkander overvloeien in het begrip van het 'mythisch bewustzijn'.

2) Een conceptie, waarschijnlijk afkomstig van de Chaldeeën. Vgl. R. BERTHELOT *L'astrobiologie et la pensée de l'Asie:* Essai sur les origines des sciences et des théories morales (Revue de Métaphysique et de Morale 1934, 41, 3) pag. 378 e.s.

Maar zelfs deze mystisch-speculatieve opvatting van de ikheid in de Upanishads blijft volgens CASSIRER binnen de grenzen van het 'mythisch-religieuze bewustzijn' bevangen. Zij blijft door een onoverbrugbare klove gescheiden van het theoretische ik der 'transcendentale apperceptie', van KANT's transcendentaal-theoretisch cogito. Want, zoo zegt CASSIRER, de *methode*, waarmede de religieuze mystiek tot haar conceptie der zelfheid, der eenheid in de persoonlijkheid doordringt, is geheel verschillend van die der critische analyse in de theoretische kennishouding.

De grenzen van het mythisch bewustzijn worden eerst door de Goddelijke Woord-openbaring doorbroken.

Zoodra men echter met ons heeft ingezien, dat ook het theoretisch zelfbewustzijn in de transcendentale tijdsrichting door de *πίστις* als grensfunctie geleid wordt, en eerst in den religieuzen wortel der persoonlijkheid zijn boven-tijdelijk concentratiepunt vindt, wordt deze door CASSIRER gemaakte tegenstelling onhoudbaar. Inderdaad blijft ook de transcendentale immanentie-philosophie geheel in de grenzen van het mythisch bewustzijn bevangen.

Want het mythisch bewustzijn is alleen gekarakteriseerd door een interpretatie van de immanente openbaring Gods in den creatuurlijken zin naar de eigenwillige concepties der afvallige geloofsfantasie.

Het 'mythische' is de pistische interpretatie van de ervaring van den 'deus absconditus' in den afvalligen wortel der menschelijke existentie.

Daaraan ontkomt het 'theoretisch zelfbewustzijn' evenmin als het vóór-theoretische. Eerst in de ontsluiting der *πίστις* voor het klare licht van God's Woordopenbaring worden de mystificaties van de valsche mythologie doorschouwd, eerst in deze ontsluiting worden de grenzen van het 'mythisch bewustzijn' doorbroken door de transcendente macht der Goddelijke Waarheid. Zonder deze goddelijke illuminatio blijft ook het theoretisch zelfbewustzijn in den grond de karaktertrekken van het mythologische behouden.

Eerst aan de, in het verdiepte afvallig geloof ontworpen, idee van den rede-god werd aan PLATO en ARISTOTELES de vermeende eenheid der zelfheid (boven de verscheidenheid der ziele-deelen) in het verabsoluteerde 'denkend deel der ziel' bewust. Eerst aan de, in de ontsloten afvallige *πίστις* ontworpen, idee van den 'intellectus archetypus' onthulde zich aan DESCARTES en LEIBNIZ de vermeende wortel der persoonlijkheid in hare vereenzelviging met het verabsoluteerde mathematisch denken.

Eerst in het 'practisch redegeloof' aan de moralistische godsidee, kreeg KANT's wijsgeerig denken de transcendentale richting op de bovenzinnelijke idee van den *homo noumenon*, waarmede de afvallige zelfheid zich *vereen-zelvigde*.

Ook de theoretische kijk op den samenhang der tijdelijke wer*kelijkheid* blijft onder leiding van het rede-geloof een *mythologische*.

'Mythologisch' in dezen zin is zoowel HUME's psychologistische, als KANT's transcendentaal-idealistische conceptie der tijdelijke realiteit.

De mythologische tegenhanger van de primitief-magische conceptie der werkelijkheid met de principieele scheiding tusschen de sfeer van het profane, vertrouwde en die van het sacrale, het 'mana', of van de mystieke conceptie der Upanishads met haar scheiding van het *brahman-âlman* en *maya*, is op theoretisch standpunt de dualistische scheiding in den kosmischen zin-samenhang tusschen *noumenon* en *phaenomenon*, zelfgenoegzame rederealiteit en *zinnelijk verschijnsel*.

Het Platonische *μὴ ὄν* en *ἄπειρον* draagt een duidelijk mythologisch cachet, evenals LEIBNIZ' *πέρας* in den zin van het 'metaphysisch booze'.

De ontsluiting van *natuur-mythe* tot *cultuur-mythe* ('cultuur' hier opgevat in den onomlijnden humanistischen zin van het complex van normatieve zin-zijden der tijdelijke werkelijkheid) laat zich ook in het proces der *theoretische* zelfbewustwording op het afvallig immanentiestandpunt scherp analyseeren.

In het naturalistisch denken, geleid door het geloof in de zelf-

genoegzaamheid der natuur-wetenschap, verstrooit zich het theoretisch zelfbewustzijn in zijn vóór-logische ‘Gegenstände’. In het transcendentale denken bezint zich de afvallige zelfheid op haar subjectieve tijdelijke theoretische activiteit en vereenzelvigt zich met de in het rede-geloof verabsoluteerde normatieve subjectsfuncties der persoonlijkheid. Maar eerst aan de pistisch ontworpen *idee van den Oorsprong* onthult zich aan het wijsgeerig denken de *idee der zelfheid*.

Alleen is het rede-geloof als zoodanig, onverschillig of het zich in naturalistischen of idealistischen zin ontplooit, nimmer, gelijk het primitieve natuur-geloof, een *πίστις in restrictieve structuur*.

Veeleer is het steeds de openbaring van een uiterste *zin-verdieping* in den geloofsafval en daarom tevens de onthulling van een raffinement in het ontwikkelingsproces der *ἀπιστία*, dat de schuld te zwaarder maakt.

Het mythisch bewustzijn onder leiding van het magisch natuurgeloof en van het rede-geloof. Het probleem van het magisch denken.

Het geloof in de souvereiniteit van het natuurwetenschappelijk denken heeft zoowel het theoretisch als het vóór-theoretische ‘weltanschauliche’ denken onder zijn *leiding* en het bevrijdt ook - zoolang het inderdaad de actueele leiding in het menschelijk leven heeft, wat nimmer constant het geval is - de denkhouding der naieve ervaring van de gebondenheid door de magisch-mythische voorstellingen van het primitieve natuurgeloof, doch slechts om het te sterker te omstrikken in den mythischen ban van het geloof in den redelijken oorsprong van heel de tijdelijke werkelijkheid.

Intusschen dient bij de tegenstelling tusschen rede-geloof en magisch natuur-geloof en tusschen de leiding, welke van beide op het logisch denken uitgaat, wel te worden bedacht, dat het ‘magisch denken’ niet kortweg met het naieve primitieve denken mag worden *vereenzelvigd*.

In het manageloof is immers juist essentieel de principieele scheiding in de werkelijkheid tusschen het *gewone, profane*, dat door het primitieve denken in het ‘gezond verstand’ *begrepen*

wordt en het *sacrale, mysterieuze*, dat door de mythische geloofsfantasie in een 'magischen werkingssamenhang' wordt gevat.

Reeds daarom kan niet worden aanvaard de bekende theorie van Lévy-BRUHL, volgens welke het 'primitieve denken' zich in een andere modale structuur zou bewegen dan de *logische*, n.l. in een *prae-logische, mystische, collectief-psychische*, welke alle *analytisch* karakter zou ontberen, waarin de logische grondprincipes van identiteit, contradictie, en toereikenden grond geheel zouden zijn uitgeschakeld, en waarbinnen alle objectiviteit in de voorstelling zou ontbreken.[1)] Daar komt nog bij, dat LévY-BRUHL, evenals CASSIRER, wiens opvatting van het 'magisch denken' sterk door dezen Franschen schrijver is beinvloed, het logische op ontoelaatbare wijze vereenzelvigt met de theoretische logica der mathematische natuurwetenschap.

Maar ook het *magisch* denken kan als *denken* niet buiten de primaire zin-structuur van den logischen wetskring fungeeren. De typisch magische geloofsvoorstellingen zijn naar haar logische zin-zijde wel degelijk georiënteerd aan de primaire logische principes.[2)] De voorstellingen van een mogelijke splitsing der persoonlijkheid en van de identiteit van de clan-genooten met het totem-dier zijn niet *on-logisch*, want de logica *alleen* levert nòch een idee van de persoonlijkheid, nòch van het onderscheid tusschen mensch en dier. Wij hebben hier veeleer te doen met typisch *pistologische* voorstellingen, welke bewust boven de voorstellingen van het gewone primitieve leven uitgaan[3)] en een pisto-logische dui-

1) Vgl. L. LéVY-BRUHL *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris 1922) p. 454: 'la mentalité des sociétés inférieures est de caractère essentiellement prélogique et mystique, ... elle est orientée autrement que la nôtre, ... les représentations collectives y sont réglées par la loi de participation, indifférentes, par suite, a la contradiction, et unies entre elles par des liaisons et par des préliaisons déconcernantes pour notre logique'.

2) Hoe zouden de clangenooten zich anders ooit kunnen *vereenzelvigen* met het totem-dier van hun clan en zich *onderscheiden* van de leden van een andere clan? En hoe zouden zij anders zinvolle geloofs*oordeelen* kunnen uitspreken?

3) Vgl. hierover de zeer goede nuchtere opmerkingen van T.S.G. MOELIA: *Het primitieve denken in de moderne welenschap* (diss. Leiden 1933) blz. 52 vlg.

ding bedoelen te geven van het voor het gewone primitieve denken onverklaarbare goddelijke mysterie, dat zich in de duistere natuurkrachten manifesteert. Deze duiding is inderdaad een primitiefmythologische en vervalscht den waren *objectieven* stand van zaken binnen de pistische zin-zijde der werkelijkheid.

Maar ook het rede-geloof doet zulks in zijn subjectieve verstandsvergoddelijking.

En zoo wordt de geheele principieele tegenstelling, welke CASSIRER maakt tusschen *het* theoretisch en *het* mythisch bewustzijn in hooge mate misleidend.[1)]

1) Vgl. 2er Abschn. Kap. 1 *(Der Grundgegensaiz)* van Bnd. II van CASSIRER's aangeh. werk.

Hoofdstuk IV
De universaliteit in eigen kring en de disharmonie in het ontsluitingsproces aan de wetszijde der wetskringen

§ 1 - De universaliteit in eigen kring der zinmodaliteiten

De souvereiniteit in eigen kring van de modale zin-zijden der werkelijkheid heeft haar tegenbeeld in de universaliteit in eigen kring van *iedere* zin-zijde gelijkelijk.

Met de term 'universaliteit in eigen kring' willen wij beteekenen, dat de modale zin-structuur van een wetskring in haar retrocipeerende en anticipeerende zin-momenten den geheelen tijdelijken zin-samenhang der wetskringen in eigen zin-modaliteit tot uitdrukking brengt.

Het is deze *universaliteit in eigen kring*, die door de immanentiephilosophie van meetaf moest worden misduid, omdat zij die universaliteit niet in de *souvereiniteit in eigen kring* wist te vatten.

De verklaring van de schijnbare doorvoerbaarheid der verschillende verabsoluteeringspogingen.

Het is diezelfde universaliteit in eigen kring, welke op het eerste gezicht de verschillende verabsoluteeringen in de immanentiephilosophie zoo aannemelijk doet voorkomen en hare schijnbare doorvoerbaarheid verklaart.

Wanneer HUME de geheele gegeven werkelijkheid oplost in gevoelsindrukken of 'perceptions' en uitroept 'Let us chace our imagination to the heavens, or to the utmost limits of the universe; we never ....can conceive any kind of existence, but those perceptions ... This is the *universe of the imagination*'[1] (ik cur-

1) *A Treatise of Human Nature* I Part II Sect. VI.

siveer!), dan klinkt in dezen uitroep duidelijk de overtuiging door, een onloochenbaren stand van zaken te hebben ontdekt!

En inderdaad, wat de criticistische transcendentaal-philosophie ook tegen Hume mocht aanvoeren, de stelling dat in de 'feeling' zich het universum in heel den kosmischen zin-samenhang uitdrukt, is niet te weerleggen. De analyse der modale zin-structuur van den wetskring van het gevoel naar de retrocipeerende en anticipeerende tijdsrichting, bevestigt veeleer ten volle de universaliteit van deze zin-modaliteit.

Maar juist deze kosmologische structuur-analyse van de psychische zin-modaliteit, welke aan de kern van waarheid in HUME's psychologistische conceptie ten volle recht laat wedervaren, legt tegelijk de fundamenteele dwaling van zijn psychologistische verabsoluteering bloot, terwijl de Kantiaansche kennis-critiek deze verabsoluteering zoo weinig in haar wortel treft, dat zij zich veeleer zelve aan een verabsoluteering van de transcendentaal-logische denk-structuur schuldig maakt.

Wanneer wij immers inderdaad ernst maken met het aantoonen van de universaliteit van den modalen gevoelszin, dan blijkt tegelijk, dat deze universaliteit de volstrekte onzelfgenoegzaamheid van den psychischen wetskring impliceert, dat m.a.w. deze universaliteit slechts als *modale universaliteit in eigen kring* mogelijk is en dat hare verabsoluteering gelijk staat met haar *theoretische opheffing*.

En daarmede moet ook HUME's *kennis-theoretische wending* van dit psychologisme vallen. Want wanneer inderdaad de universaliteit in eigen kring van de modale gevoelsfunctie slechts in den kosmischen zin-samenhang der wetskringen bestaan kan en de verabsoluteering van den psychischen gevoelszin deze zin-modaliteit theoretisch *opheft*, dan kan ook de kennistheoretische stelling niet juist zijn, dat het geheele universum ons slechts in psychische 'perceptions' *gegeven* is. Want dan zou ons inderdaad *niets* gegeven zijn, daar immers de modale zin van het gevoel zelve niet 'an sich' kan gegeven zijn, los van den kosmischen zin-samenhang, waarin hij alleen als *gevoelszin* kan fungeeren!

En voorzoover het psychologisme aan de klem dezer consequentie zou trachten te ontkomen door te antwoorden, dat het alleen gaat over de vraag, of wij van iets buiten onze gevoelsimpressies bewust *weet* kunnen hebben, dan moeten wij aanstonds opmerken, dat de opvatting, als zouden wij ons althans alleen van onze psychische 'perceptions' *bewust* zijn, gelijk staat met *loochening van iedere mogelijkheid ons iets bewust te worden*, m.a.w. dat deze opvatting op een radicaal *kennistheoretisch nihilisme* uitloopt. Het zich bewust zijn van *gevoels*impressies impliceert het zelf-bewustzijn van den geheelen kosmischen zin-samenhang, waarbinnen het gevoel slechts als onzelfgenoegzame modale zin-functie bestaat.

Niet het beroep op een vermeend absolute subjectieve denkpool in het transcendentale cogito kan het psychologisme in den hartader treffen. Want wij hebben reeds in de *Prolegomena* den speculatieven valstrik in de opvatting van de zelfgenoegzaamheid van de transcendentaal-logische denkfunctie blootgelegd. Deze opvatting valt principieel onder dezelfde critiek als de psychologistische. Juist een wezenlijk *transcendentale* kennis-critiek moet de onzelfgenoegzaamheid van de transcendentale denkfunctie aan het licht brengen. In de eerste plaats hare onzelfgenoegzaamheid in de theoretische *zelf*-bezinning, gelijk wij in de Prolegomena uitvoerig hebben betoogd. Maar in de tweede plaats hare onzelfgenoegzaamheid tegenover den tijdelijken kosmischen zin-samenhang, die het transcendentale logisch denken zelve eerst mogelijk maakt.

De inderdaad radicale critiek op de opvatting van de 'Unbedingtheit' van het transcendentaal-logisch denken is de kosmologische structuur-analyse van zijn *universaliteit in eigen kring*, welke analyse tegelijk de schijnbare doorvoerbaarheid van de transcendentaal-logicistische opvatting verklaart. Doch hierover nader bij de behandeling van het *Kennisprobleem*.

En op dezelfde wijze wordt de fundamenteele dwaling in het historisme, het aestheticisme, het mathematicisme, het biologisme etc. etc. het best aangetoond door een kosmologische structuuranalyse van de *universaliteit in eigen kring* van elk der hier verabsoluteerde zin-modaliteiten.

De Goddelijke ironie in de geschiedenis der afvallige wijsbegeerte.

Daar nu deze universaliteit in eigen kring der zin-modaliteiten slechts vanuit het Christelijk transcendentie-standpunt in haar ware structuur kan worden doorschouwd, moet zij de immanentiephilosophie, die in haar Archimedisch punt zelve een primaire zin-verabsoluteering bergt, doorloopend op dwaalsporen brengen.

Hierin openbaart zich de Goddelijke ironie in de ontwikkeling der afvallige wijsbegeerte, dat de tijdelijke wereldorde aanvankelijke iedere theoretische verabsoluteering gelijkelijk recht schijnt te geven. Is het historisme niet oppervlakkig gezien minstens even overtuigend als een psychologistische of logicistische interpretatie der kosmische werkelijkheid? Is het niet onweerlegbaar dat in het theoretisch denken, zoowel als in het menschelijk gevoelsleven de historische tijdgeest tot uitdrukking komt, ja dat zoowel HUME's psychologisme als KANT's transcendentaal-philosophie het stempel van de moderne Westersche cultuur aan het voorhoofd dragen?

Kan HUME's uitspraak, dat het universum ons slechts in de psychische indrukken gegeven is en dat, op welk deel van dat universum wij onzen blik richten, wij toch niets anders dan die ‘percepties’ zullen vinden, niet met evenveel recht in den modalen zin van het *historische* worden getransponeerd?

Is het tegenover de onweersprekelijke universaliteit van den historischen ontwikkelingsstroom niet een valsch dogmatisme te wanen, dat men zich ergens buiten dien ontwikkelingsstroom zou kunnen plaatsen en met HUME van een constante gelijkvormigheid van de menschelijke natuur zou mogen uitgaan?

Inderdaad dit historisme laat zich met formeel-logische argumenten alleen niet uit zijn schijnbaar zoo sterke stelling werpen, zoomin het transcendentaal-psychologisme ooit voor een logicistische transcendentaal-philosophie de vlag zal strijken.

Eerst het inzicht in de *universaliteit in eigen kring* van de historische zin-modaliteit doet ons de principieele dwaling van het historisme ontdekken en onthult ons de gronden voor zijn schijnbare doorvoerbaarheid.

De kosmische wetsorde oefent, gelijk wij vroeger zagen, wel een innerlijk gericht over de theoretische verabsoluteeringen der immanentiephilosophie. Zij laat ze zich in haar eigen innerlijke antinomieën verstrikken. Maar overigens bewaart deze goddelijke orde het ondoorgrondelijk zwijgen van de Sphynx tegenover ieder, die meent haar los van de Goddelijke Woordopenbaring van uit een zelfgenoegzame en volstrekt autonome rede te kunnen interpreteeren.

Zoolang de *πίστις* voor deze Woordopenbaring *gesloten* blijft, houdt zij ook het theoretisch denken, dat door haar in de transcendentale tijdsrichting geleid wordt, gevangen in den ban der mythologie.

De goddelijke wereldorde gaat ons eerst *toespreken*, waar het hart en daarmede ook de geloofsfunctie ontsloten is voor de toespraak van Gods Woord.

Eerst dan kunnen wij ook den dieperen religieuzen grond verstaan van die wonderbare universaliteit in eigen kring, welke Gods Schepperswijsheid in de tijdelijke zin-modaliteiten heeft gelegd.

Want eerst in het ontsloten inzicht in dezen diepen stand van zaken, ziet de Christen ook in de theoretische kennishouding den waren band tusschen de tijdelijke werkelijkheid en de Christelijke religie, dien hij in het geloofsleven ook buiten alle theorie om, onmiddellijk behoort te ervaren.

Wie de universaliteit in eigen kring eenmaal doorschouwd heeft, kan als Christen-denker niet meer terugvallen in een nominalistisch dualisme tusschen gelooven en denken en tusschen ‘natuur’ en ‘genade’. Want ieder dualisme in dezen trant komt ten slotte neer op een verzelfgenoegzaming en afsluiting van de tijdelijke zin-functies tegenover haren religieuzen wortel.

Wanneer inderdaad, gelijk wij in de kosmologische analyse van de zin-modaliteiten aantoonden, iedere zin-zijde der tijdelijke werkelijkheid naar haar modale structuur een tijdelijke uitdrukking is van de religieuze volheid van den zin, dan kan niets in den tijd o p z i c h z e l v e worden gesteld.

De idee van de universaliteit in eigen kring moet op het *ontsluitingsproces* in den tijdelijken zin worden betrokken, om haar volle draagwijdte te kunnen doorzien.

Het nieuwe probleem: De disharmonie in het ontsluitingsproces.

Maar juist op dit punt ontstaat het nieuwe probleem voor de Christelijke wijsbegeerte: de invloed der zonde op dit proces.

Wanneer het den Christen geoorloofd ware een zuiver *eschatologisch* standpunt tegenover onzen zondigen kosmos in te nemen, dan zou de conceptie van de idee der universeele zin-ontsluiting voor hem geen innerlijke spanningen en antithesen meer verbergen.

De idee der zin-voleindiging in Christus is ongetwijfeld deze, dat in iederen wetskring het ontsluitingsproces den vollen religieuzen rijkdom van God's schepping tot ‘in eigen kring universeele’ tijdelijke uitdrukking brenge zoowel naar de wets- als naar de subjectszijde.

Kon in deze wereld inderdaad de universaliteit in eigen kring zich zóó ongebroken aan de religieuze volheid van den zin ontplooien, zoude er m.a.w. geen zonde meer zijn, dan zou de breking van de zin-volheid in den tijd nergens meer als een *dis-harmonieuze gebrokenheid* ervaren worden: de harmonie tusschen de wetskringen ware volledig verwerkelijkt, gelijk in een volmaakt kunstwerk, waarin de ‘natuur’-zijden dermate aan de leiding van de aesthetische structuurfunctie onderworpen zijn, dat zij zich niet meer als een *storende weerstand* tegen de laatste *opdringen*, maar in hare individueele zin-verdieping en ‘door-geestelijking’ een zuivere uitdrukking zijn van de kunstenaarsconceptie.

De donkere werkelijkheid is helaas anders!

De vergoddelijking van tijdelijke zin-zijden van den kosmos in het tot vrije voorstreving ontplooide afvallig geloof brengt een *fundamenteele disharmonie* in het ontsluitingsproces, doordat de tijdelijke zin wordt afgetrokken van de richting op de ware zin-volheid en van de richting op God, die Zich in Christus ten volle geopenbaard heeft.

Verkrijgt dit afvallig geloof de functioneele leiding in het ontsluitingsproces, dan wordt daarmede de onderworpenheid van dit laatste aan de Goddelijke wereldorde niet opgeheven. De Schepper van Hemel en Aarde handhaaft tegenover alle menschelijke willekeur de functioneele structuur-wetmatigheid in de ontsluiting der tijdelijke zin-modaliteiten.

Ja, wanneer de Goddelijke wetsorde in den tijdelijken kosmos niet boven alle menschelijke bandeloosheid in stand bleef, dan zou de openbaring der zonde in den tijd zelfs niet mogelijk zijn, daar de geheele tijdelijke werkelijkheid dan als een zeepbel zou moeten uiteenspatten.

Moeten wij dan concludeeren, dat de doorwerking der zonde de *wetszijde* der schepping geheel onaangetast laat en zich alleen aan de zijde van het *sujet* kan manifesteeren?

Maar zulk een opvatting zoude met de vroeger geanalyseerde structuur der kosmische orde in strijd komen. Wij zagen immers vroeger, dat in alle normatieve wetskringen de *νόμος* door God slechts in *beginselvorm* is gesteld, en dat deze goddelijke principia, krachtens de modale zin-structuur der wetskringen zelve, op *menschelijke vorming* en *positiveering* zijn aangewezen, ja, hoe in het ontsluitingsproces der normatieve anticipatiesferen tenslotte zelfs de wetten der vóór-logische zin-zijden die vrije menschelijke vorming voor hare verdere zin-verdieping behoeven.

Naar de modale zin-structuur van den tijdelijken kosmos gezien, kunnen wij dus vaststellen, dat in het ontsluitingsproces zich de disharmonie tengevolge van de doorwerking der zonde *ook aan de wetszijde* zal moeten openbaren *in den menschelijken vormingsen positiveeringsarbeid*.

In deze vorming en positiveering van de modale wetszijde der wetskringen blijven de goddelijke *structuur-principes* zich tegen alle menschelijke willekeur handhaven. Ook de meest goddelooze rechtsvormer of historievormer kan, zoo hij inderdaad *recht*, resp. *cultuur* wil vormen, zulks slechts doen door vorming en positiveering van volstrekt boven-willekeurige *beginselen*.

De formeele afschaffing van het vaderlijk gezag, welke de

Fransche revolutie in haar eersten stormloop doordreef, was een van de vele *papieren decreten*, welke, als uiting van de menschelijke *ὕβρις*, werden weggevaagd door wat men met een zeer inadaequate uitdrukking de *logica der feiten* noemt. De onbandige menschelijke willekeur kan wel tijdelijke chaos, maar geen *rechts*normen of *moraal*normen of *historie*normen *scheppen*. De *vormings*arbeid blijft onwrikbaar aan de goddelijke structuur-principes der wetskringen gebonden.

Maar juist in dezen vormings- en positiveeringsarbeid kan het ontsluitingsproces van den tijdelijken zin naar de wetszijde zich niet harmonieus voltrekken, waar het in den zondigen afval zijn richting op de religieuze zin-volheid verloren heeft. En deze disharmonie aan de wetszijde moet hierdoor ontstaan, dat, bij het zoeken van een vasten grond in den tijdelijken zin, het ontsluitingsproces zich steeds in de richting van een verabsoluteering van bepaalde zin-momenten zal bewegen, waarop de afvallige zelfheid *het hart heeft gesteld*.

Het ware een onschriftuurlijke illusie te meenen, dat, zoo maar steeds de vormings- en positiveeringsarbeid bij de ontsluiting van den zin van de wetszijde der wetskringen in handen van *Christenen* ware, deze disharmonie zou kunnen worden opgeheven.

Want eenerzijds blijft de Christen-mensch een door en door zondig creatuur, in zich zelve niets beter dan anderen. En anderzijds blijft ook de Christelijke wetsvormer krachtens de geheele structuur der goddelijke wereldorde gebonden in den samenhang van tijdelijke verbanden der menschelijke samenleving, waarin hij rekening heeft te houden met de macht der civitas terrena.

En zoo blijft binnen het proces der tijdelijke zin-ontsluiting de positie van het waarachtig Christendom een rustelooze strijd-positie, in tijdelijke nederlagen en overwinningen getuigend van de zondige gebrokenheid van eigen bestaan en van heel de schepping, en alleen gerechtvaardigd in het geloof in CHRISTUS JEZUS, in Wien de worsteling om de historische macht in het ontsluitingsproces nog tot tijdelijken zegen kan zijn ook in een door de zonde verdorven en verscheurde wereld.

De Christelijke idee van het ontsluitingsproces kan, juist wijl zij door het geloof in Christus als Verlosser geleid is, zich daarom niet in een idealistisch optimisme los maken van de zondige realiteit, waardoor zij trouwens voor het tijdelijk leven valsch en waardeloos zou worden.

Zij moet veeleer - ondanks haar transcendentale gerichtheid op den Wortel van het herboren menschengeslacht, op CHRISTUS JEZUS en op den Souvereinen Schepper, die in Hem onze Vader wil zijn - een *gebroken karakter* blijven dragen, en mag eerst in eschatologische verwachting van de uiteindelijke volle Openbaring van het Koninkrijk Gods boven die gebrokenheid uitstijgen, zonder daarmede haar *betrokkenheid op den zondige kosmos* te verliezen.

Ook de idee van de universaliteit in eigen kring kan dus niet zuiver eschatologisch worden gevat, doch moet veeleer op dien gebroken kosmos betrokken blijven. Zij behoudt haar normatieve transcendentale richting op de zin-voleindiging in Christus, doch moet tegelijk ons inzicht verschaffen in de disharmonie, welke het ontsluitingsproces in den afval vertoont. Eerst zoo kunnen wij tenslotte ook tot de conceptie komen van de *Christelijke idee der beschavingsontwikkeling*, welke wij in de slotparagraaf van dit Hoofdstuk zullen uiteenzetten.

Allereerst vraagt thans de disharmonie in de zin-ontsluiting naar de wetszijde onder leiding van het afvallig geloof onze aandacht. Wij zullen dit thema slechts exemplarisch behandelen door een nader onderzoek in te stellen naar den invloed, welke het geloof in het mathematisch humanistisch wetenschapsideaal in het ontsluitingsproces geoefend heeft. Daarbij vangen wij aan met het terrein der wetenschap, daar hier de humanistische idee van de scheppende souvereiniteit van het mathematisch denken wel het eerst haar invloed moest geldend maken.

§ 2 - De verstarring in de idee van de universaliteit van den modalen zin onder leiding van het geloof in het humanistisch wetenschapsideaal naar zijn mathematische conceptie.

In de groote idee van de ‘mathesis universalis’, welke sinds DESCARTES door het humanistisch wetenschapsideaal werd gepropageerd, en die in onzen tijd de *logistiek* heeft doen geboren worden, werd het humanistisch denken geleid door het geloof in het mathematisch wetenschapsideaal.

Deze idee heeft een LEIBNIZ tot de ontdekking van de differentiaal- en integraalrekening gevoerd, zonder welke de ontzaggelijke ontwikkeling der physica in de onmiddellijk volgende periode ondenkbaar ware.

De idee was valsch *gericht* en had, door de vergoddelijking van het mathematisch denken en de *verlogiseering* van dit laatste, een tendenz tot verflauwing van de modale zin-grenzen tusschen de wetskringen.

Dat zij nochtans onder haar leiding een groote zin-verdieping in het mathematisch denken heeft gebracht, is onmiskenbaar.

De idee was door de subjectieve *πίστις* valsch gericht, maar niet zonder meer een willekeurige schepping van het denken. Zij was naar de wetszijde *bepaald* door de goddelijke wereldorde, waarin de universaliteit in eigen kring van den modalen zin van getal en logische analyse gegrond zijn.

Zonder dit aanknoopingspunt in de modale universaliteit in eigen kring zou de logicistische idee der ‘mathesis universalis’ nimmer zijn opgekomen of zou zij een fantasie zijn gebleven zonder eenig perspectief van een vruchtbare theoretische doorvoering.

Vruchtbaar kon de bedoelde idee ook alleen zijn, inzooverre de door haar geleide denker de anticipatiesferen van den modalen zin van getal, ruimte en beweging volgde.

In de differentiaal- en integraalrekening was zulks inderdaad het geval. Het ontsloten mathematisch denken was hier zin-synthetisch gericht op het innerlijk verband, dat zich in de bedoelde zin-modaliteiten onder leiding der verdiepte theoretische analyse moest onthullen.

De innerlijke verstarring van de idee der mathesis-universalis door de miskenning van de universaliteit in eigen kring.

Nu ontstond echter tegelijk een innerlijke verstarring in de ontsluiting van het mathematisch denken, veroorzaakt door de afvallige richting van de idee der mathesis universalis.

Het rationalistisch wetenschapsideaal was van meetaf aan de mathematische physica georiënteerd. Ook bij de verlogiseering van den modalen zin van getal, ruimte en beweging, ook bij de poging recht, moraal en schoonheid naar mathematische methode te benaderen, werd realiter toch steeds de aan de physica georiënteerde mathesis tot grondslag genomen.

LEIBNIZ zocht, gelijk wij in Deel II van het eerste Boek zagen, zelfs de wereldorde als een metaphysisch-mathematische lex continui te construeeren naar het model der, in wezen aan den modalen zin der originaire beweging georiënteerde, oneindigheidsrekening.

Daardoor moest in de idee der mathesis universalis zelve het inzicht in de ware universaliteit in eigen kring van getals- en ruimtezin verborgen blijven en kon het wetenschappelijk denken, voorzoover het de leiding van het mathematisch wetenschapsideaal volgde, inderdaad niet vrij de transcendentale idee der mathesis universalis in den zin van de modale universaliteit in eigen kring vatten.

Het dogmatisch geloof in de souvereiniteit van het physicaal gericht mathematisch denken moet aan de zin-ontplooiïng van dit denken willekeurige *grenzen* stellen, juist omdat het de *universaliteit in eigen kring* der mathesis niet erkende en de physicale anticipatiesferen in de mathematische zin-modaliteiten verabsoluteerde.

In de verlichtingsperiode zien wij deze innerlijke verstarring in de mathematische idee tot openlijke uitdrukking komen.

Zoo doet DIDEROT in zijn boek *De l'interprétation de la Nature* (1754) de uitspraak: ‘Ik waag de stelling, dat er, vóór er honderd jaren verloopen zijn, geen drie groote meetkundigen in Europa meer zullen zijn. Deze wetenschap heeft haar hoogtepunt bereikt

en zij zal op het peil, waarop ze door EULER en BERNOUILLI, door D'ALEMBERT en LAGRANGE gebracht is, in wezen blijven staan. Zij hebben de zuilen van HERCULES vastgesteld, waarboven men niet zal uitgaan'.

Zoo kan men ook tegenwoordig bij BAVINK (*Ergebnisse und Probleme der Naturw.*, 5e Aufl. S. 236 j^{o} S. 235) de uitspraak lezen, dat de verrassend snelle ontwikkeling der physica in haar jongste periode deze wetenschap snel tot den eindpaal der systematische ontwikkeling brengt, wanneer de laatste grenzen tusschen de algemeene veld-theorie en de quantentheorie zullen zijn gevallen.

Nu is de ontwikkeling der mathesis inderdaad reeds betrekkelijk spoedig boven de haar door DIDEROT gestelde grenzen uitgegaan.

Maar de overheerschende, typisch logicistische richting, waarin zij zich in den modernen tijd blijft ontwikkelen, biedt geen enkel perspectief voor een wezenlijke theoretische ontsluiting van de *universaliteit in eigen kring* der mathematische zin-zijden.

Het mathematisch denken sluit zich hoe langer hoe meer af binnen de grenzen der relatie-logica en versmaadt als 'reine Mathematik' zelfs schijnbaar iedere oriënteering aan den intermodalen kosmischen zin-samenhang.

En het valt niet te ontkennen, dat het logicisme voor een verdere systematisch-*logische* en *symbolische* ontsluiting der mathematische zingebieden en een sterke ontplooiïng van het denk-economisch principe in de mathesis ontzaggelijk veel bereikt heeft en nog steeds bereikt.

Maar anderzijds heeft de verlogiseering der mathesis evenzeer tot de moderne grondslagencrisis in de wiskunde geleid en heeft zij anderzijds niets opgeleverd voor een theoretische ontsluiting van de biotische en verschillende latere anticipatiesferen in den modalen zin van getal en ruimte.

De logicistische interpretaties vervalschen den zin der theoretische onderzoekingsvelden en komen, zoodra zij niet slechts *schijnbaar*, maar *inderdaad* het logisch scheppingsmotief van het wetenschapsideaal pogen te volgen, tot speculatieve constructies, welker innerlijke antinomieën men tevergeefs tracht op te lossen.

Zoo is de geheele tak der zgn. 'Mengenlehre', welke op CANTOR's voetspoor het pseudo-begrip *transfiniete getallen* in de theorie der alefs heeft ontwikkeld, op een speculatief-constructieven logicistischen grondslag gebouwd, welke terecht het scherpe protest van verschillende vooraanstaande mathematici heeft uitgelokt.[1)]

De humanistische idee der mathesis universalis en de biologie.

Is de stelling te gewaagd, dat in den modalen zin van getal en ruimte een biotische anticipatiesfeer moet verborgen zijn, welke het mathematisch denken ons niet kan onthullen, zoolang het onder leiding blijft van de in wezen aan de physica en de zgn. formeele logica georiënteerde logicistische idee der mathesis universalis? Laat ik dan een uitspraak mogen aanhalen van een vooraanstaand bioloog, die met de mechanistische opvatting van zijn modaal onderzoekingsveld gebroken heeft. In zijn rede *Die organische Wirklichkeit und ihre Ideologien*, uitgesproken op 3 Februari 1933[2)], merkte de Hamburger hoogleeraar Prof. Dr MEYER over de verhouding tusschen biologie en mathesis het volgende op: 'Auf mechanistischem Bodem kann somit niemals eine befriedigende Theorie des Organischen gewonnen werden. Sie hat stets eine mathematische Bewältigung der biologischen Erscheinungen auf eigengesetzlicher Grundlage zur Voraussetzung, Diese Arbeit kann nicht nur von den Biologen geleistet werden, die Mathematiker müssen dabei helfen; d e n n d i e f ü r d i e M a t h e m a t i s i e r u n g d e r b i o l o g i s c h e n G e s e t z e e r f o r d e r l i c h e M a t h e m a t i k e x i s t i e r t h e u t e n o c h n i c h t. Sie werd ebenso im Verfolg unserer Arbeit geschaffen werden

1) Vgl. het oordeel van den bekenden intuitionistischen mathematicus H. WEYL in zijn rede *Die Stufen des Unendlichen* (1931) S. 14: 'Aber wir können heute kaum noch glauben, dasz hinter diesen C a n t o r s c h e n Theorien etwas Faszbares steckt.....Durch die Kritik von H. POINCARé, B. RUSSELL, BROUWER, SKOLEM u.a. sind allmählich die Augen darüber aufgegangen, von welch unhaltbaren logischen Positionen die mengentheoretische Methode ausgegangen ist'.

2) Dit referaat is opgenomen in het Jaarboekje van de Groningsche Natuurphil. fac. vereen. 26e Jrg. 1933. Zie aldaar blz. 39.

müssen, wie die moderne Physik sich die neue Mathematik, die sie brauchte, allmählich selbst hat schaffen müssen.'

Naarmate de biologie inderdaad over de geheele linie zal gaan inzien, dat de physicale onderzoekingsmethoden slechts voor het onderzoek van het *physisch substraat* van de organische levenszijde der werkelijkheid toereikend kunnen zijn, zal zij inderdaad op den duur de noodzakelijkheid eener specifiek biologisch georiënteerde wiskunde steeds scherper moeten poneeren.

Maar men kan constateeren, dat de invloed van het oude mathematisch-mechanistische wetenschapsideaal de doordringing van dit inzicht nog steeds *tegenhoudt*.

Nu zal men van het standpunt der zgn. 'reine Mathematik' tegenwerpen, dat de 'zuivere wiskunde' in ieder geval met zulk een voorloopig nog problematische biologische mathesis niets van doen kan hebben, daar zij zich niet op het terrein der zgn. *toegepaste*. mathesis heeft te begeven. Maar in die tegenwerping zou een principieel misverstand tot uiting komen.

Want, zoo mag men vragen, hoe komt het, dat bv. de differentiaal- en integraalrekening, de theorie der niet-Euclidische geometrieën, de moderne systematische groepentheorie etc., ofschoon zij in de zgn. zuivere mathesis ontstaan zijn, op vruchtbare wijze konden worden toegepast in de physicale wiskunde, terwijl zij voor een vruchtbare toepassing op het intern biologisch terrein geen enkel perspectief bieden?

Het antwoord moet luiden: wijl de zgn. 'reine Mathesis' onder de leiding van de rationalistisch-natuurwetenschappelijke idee der mathesis universalis zich in een verabsoluteering van de physische, logische en symbolische anticipatiesferen in den modalen zin van getal en ruimte heeft *afgesloten*. Van de apriorische mathesis mag inderdaad niet worden gevraagd, dat zij zich op het terrein der experimenteele wetenschappen zal begeven, maar wel dat zij de idee der mathesis universalis niet laat verstarren in een eenzijdige *apriorische* oriënteering aan den modalen zin van beweging, analyse en symbolische beteekening.

De idee der universaliteit in eigen kring leidt in haar principieele

doorvoering niet tot een uitwissching van de grenzen tusschen apriorische en toegepaste mathesis, maar ze voert het mathematisch denken tot een analyse van de apriorische inter-modale zin-samenhangen, waarin de mathematische zin-modaliteiten met die van alle andere wetskringen gevoegd zijn.

De humanistische idee der mathesis universalis en de sociale en juridische anticipatiesferen van getal en ruimte.

Op dezelfde wijze kan worden geconstateerd, dat van een wezenlijke theoretische ontsluiting der sociale en juridische anticipatiesferen in den modalen zin van getal en ruimte onder de leiding van de rationalistisch-humanistische idee der mathesis universalis geen sprake kan zijn.

De humanistische natuurrechtsleer, die begon met het methodisch postulaat, het recht ‘more geometrico’ te behandelen, was daarbij zoozeer aan de atomistisch-mechanistische denkwijze gebonden, dat zij den staat en de overige verbanden der menschelijke samenleving slechts naar een mechanistisch-mathematisch schema wist te construeeren.

De methodische uitgang van een onverbonden veelheid van atomistische geconstrueerde individuen in een hypothetischen natuurstaat en de mechanistisch-mathematische constructie van den burgerlijken staat als *alheid* dezer individuen door middel van verdragen, blijft een document van de innerlijke verstarring van de idee der mathesis universalis onder leiding van het humanistisch wetenschapsideaal.

En men kan ook in den jongsten tijd nog geen symptomen ontdekken van een ontwikkeling der mathesis universalis in een richting, welke voor het juridisch denken inderdaad vruchtbaar zou kunnen zijn.

Wat de zgn. ‘Mengenlehre’ tot nu toe voor de rechtstheorie heeft opgeleverd, bv. in de phaenomenologische zgn. ‘reine Rechtslehre’

van FRITZ SCHREIER[1], komt boven een onvruchtbare formalistischlogische symboliek niet uit.

De door deze geheele richting tot 'Leitmotiv' genomen uitspraak van den grondlegger der Marburgerschool onder de Neo-Kantianen, HERMANN COHEN, dat de rechtswetenschap de 'Mathematik der Geisteswissenschaften' is, toont genoegzaam, hoe weinig zij tot het gecompliceerde probleem betreffende den intermodalen zin-samenhang tusschen de mathematische wetskringen en den juridischen is doorgedrongen.

Voor het sociologischen juridisch denken is deze stand van zaken daarom noodlottig, wijl het op geenerlei wijze kan ontkomen aan de hanteering van mathematische analogieën in den modalen zin der desbetreffende wetskringen. Het gemis aan inzicht in het zinverband, waarin deze analogieën met de sociale en juridische anticipatiesferen van den originairen modalen zin van getal en ruimte samenhangen, heeft in de verbandstheorie, in de theorie der rechtspersoonlijkheid, van het rechtsobject[2], het subjectief recht etc. etc. tot principieele dwalingen gevoerd.

De individualistische rechtstheorie, welke zich in al deze leerstukken heeft doen gelden, was in wezen gegrond in een valsche apriorisch-mathematisch-physicale denkwijze. En de zgn. universalistische richting in de verbandstheorie wist tegenover deze mechanistisch-mathematische denkwijze slechts een biologisch ge-

1) Dr FRITZ SCHREIER *Grundbegriffe und Grundformen des Rechts* (Wiener Staatswissensch. Studien Neue Folge Bnd. IV, 1924). Vgl. zijn uitspraak t.a.p. S. 33: 'Die Rechtsnorm ist ein exaktes Gesetz, sie steht nicht auf einer Stufe mit den Gesetzen der Naturwissenschaft, sondern mit den Gesetzen der Mathematik'.

2) Zoo voerde de individualistische opvatting der rēs reeds de Romeinsche juristen in een impasse, waar het er op aankwam, de menigvuldigheid in de juridische subject-objectrelaties, waarin een zelfde lichamelijke zaak fungeert, te vatten. Daar men er van uitging dat de rēs door den objectieven wil van den vol zakelijk gerechtigde volledig werd doordrongen, moesten reeds de jura in rē aliena aan deze individualistische conceptie van rechtssubject en rechtsobject onoverkomelijke moeilijkheden bereiden. Eerst recht echter kwam de individualistische theorie in verlegenheid, waar het object van een jus in rē aliena zelve weer object van een ander zakelijk recht werd. Doch daarover nader in een volgend hoofdstuk.

oriënteerde *metaphysische* te stellen, welke de verhouding tusschen individu en verband in een (de wezenlijke structuur-eigenaardigheden nivelleerend) schema van *het geheel en zijn deelen* vatte.

In het derde Boek zullen wij op dit punt nog uitvoeriger terugkomen.

De verstarring in de aesthetische idee onder de leiding van het geloof in het wetenschapsideaal. Het Fransche classicisme.

De humanistische idee der mathesis universalis, welke door het geloof in het mathematisch wetenschapsideaal wordt geleid, heeft ook de aesthetische idee van het Humanisme in den tijd van het Fransche classicisme een innerlijke verstarring gegeven.

Zoo min wij hebben geloochend, dat de bedoelde idee der mathesis universalis het humanistische mathematisch denken tot betrekkelijk groote ontplooiing heeft gebracht en zoo min wij iets aan de genialiteit van een LEIBNIZ als ontdekker der differentiaal- en integraalrekening hebben willen afdingen, zoo min behoeft het inzicht in de innerlijke remmingen, welke de aesthetische idee onder leiding van het humanistisch wetenschapsideaal onderging, ons te verleiden tot het (uit het oogpunt van een critisch kunsthistorische beschouwing) in hooge mate oppervlakkig oordeel van TAINE, die in den geest van het classicisme niets dan verarming der kunst wil zien.

Voor zulk een onhistorisch vonnis moet ons reeds het inzicht in den kosmischen zin-samenhang tusschen den aesthetischen en historischen wetskring behoeden. De aesthetische zin van een kunstwerk heeft reeds in het *stijl*moment zijn historische analogie, waarbij de groote kunstenaars stijl-*vormend* werkzaam zijn.

Ieder waarachtig kunstwerk is echter uitgekomen boven de starre gebondenheid aan een bepaald historisch tijdsbeeld, al is het er nimmer *los* van gekomen.

Intusschen handelen wij in het onderhavige verband niet over de *kunst* van het classicisme, maar over zijn *aesthetica*, welke den stijl van het classicisme tot theoretische uitdrukking heeft gebracht.

Het is de *theoretisch-aesthetische idee* in haar leiding door het geloof aan het mathematisch wetenschapsideaal, waaraan wij de innerlijke verstarring willen aantoonen.

Reeds DESCARTES had in zijn *Regulae ad directionem ingenii* de idee der mathesis universalis ook tot de muziek uitgebreid. De aloude opvatting van de kunst als *μίμησις*, als na-beelding der natuur, scheen de brug te slaan tusschen aesthetica en mathematische natuurwetenschap, waar de grond van beide, natuur en kunst, in het souvereine mathematisch denken werd gezocht.

'Les arts ont cela de commun avec les sciences', aldus LE BOSSU in zijn *Traité du poême épique* (1675) 'qu'ils sont comme eux fondés sur la raison, et que l'on doit s'y laisser conduire par les lumières que la nature nous a données.'[1)]

In BOILEAU's *Art Poétique*, in 1774 verschenen, verkreeg de aesthetische idee van het rationalistisch classicisme haar meest representatieve theoretische uitdrukking, en de schrijver werd als 'wetgever van den Parnassus' vereerd.

Ik wil CASSIRER[2)] volgen in zijn opzet, deze aesthetische idee ons van haar sterkste zijde te doen zien, al zie ik deze sterke zijde wel in een geheel ander licht, dan de scherpzinnige denker uit de Marburger school onder de Neo-Kantianen.

BOILEAU wil in zijn *Art Poétique* een algemeene theorie van de verschillende vormen der poëzie geven, evenals de meetkundige naar een algemeene theorie der curven streeft.

Gelijk de differentiaal- en integraalrekening in het differentiaal-quotiënt voor een bepaalde functie ons de geheele wet der mogelijke varieeringen in de haar toebehoorende curve ontdekt onder de *ὑπόθεσις* van den modalen bewegingszin in de transcendentale tijdsrichting, zoo wilde BOILEAU de constructieve aesthetische grondwet ontdekken, die aan alle bijzondere vormen der poëzie ten grondslag ligt, die tragedie en blijspel, elegie en epos, satire en puntdicht met haar bijzondere vormwetten eerst mogelijk maakt. De classi-

1) Vgl. HEINRICH VON STEIN *Die Entstehung der neueren Ästhetik* (Stuttgart 1886) S. 25 ff. en 64 ff.

2) E. CASSIRER *Die Philosophie der Aufklärung* (1932) S. 384.

cistische aesthetica weet dus onder leiding van het wetenschapsideaal analyseerend door te dringen tot het functioneel karakter van den aesthetischen zin.

Zij ontdekt de mathematische, logische en economische analogieën in de modale aesthetische zin-structuur.

De aesthetische eenheid in de menigvuldigheid wordt door haar in 't licht gesteld[1)], evenals de aesthetische economie, die eischt een zich onthouden van alle uitwendigen pronk, van het burleske en precieuze in den stijl en die een eenvoudige klaarheid van den aesthetischen inhoud, spaarzaamheid en zorgvuldige keuze der uitdrukkingsmiddelen vordert. Zij ontdekt ook, dat de aesthetische zin niet in den psychisch-emotioneelen gevoelszin haar plaats kan hebben, al wordt volstrekt niet geloochend, dat een kunstwerk ook tot verbeelding en gevoel moet spreken.

Zij vat den aesthetischen zin niet in de starre primitieve gebondenheid aan zijn natuur-substraten, doch in de transcendentale tijdsrichting in een relatieve zin-verdieping. Maar ondanks al deze betrekkelijke verdieping van het aesthetisch denken, verstart de aesthetische idee van het classicisme onder leiding van het geloof in het humanistisch wetenschapsideaal. De modale aesthetische zin wordt daardoor zelve niet in zijn *souvereiniteit* en *universaliteit in eigen kring* gevat, doch als een specifieke uitdrukking van den logisch mathematischen 'zijnsgrond', die zich in de physisch-psychische natuurzijden en in de aesthetische zin-zijde slechts op verschillende wijze zou differentieeren.

In dezen zin valt voor BOILEAU de schoonheid van de dichterlijke uitdrukking samen met haar waarheid:

> 'Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable
> Il doit régner par-tout, et même dans la fable:
> De toute fiction l'adroite fausseté
> Ne tend qu'à faire aux yeux briller la vérité.'[2)]

1) Terecht wijst CASSIRER a.w. S. 162 f en S. 387 er op, dat de ontdekking dezer mathematische analogie op LEIBNIZ teruggaat, die haar uitvoerig ontwikkelde in zijn geschrift *Von der Weisheit*.
2) Aangeh. bij CASSIRER a.w. S. 383.

In rationalistisch-mathematicistische lijn wordt de individualiteit van het kunstwerk tot een onzelfstandige functie der aesthetische wetmatigheid.

De individueele innerlijke structuur van het kunstwerk wordt in een eenzijdige functionalistisch-aesthetische denkwijze genivelleerd. Aan de individualiteit van den kunstenaar wordt slechts in de *uitdrukkingswijze* speelruimte gelaten.[1)]

De mathematische en economische analogieën in de modale aesthetische zin-structuur, worden *in dien logicistisch-mathematischen zin misduid*, welke aan de 'Sturm und Drang' en de Romantiek zulk een aanstoot gaven.

En bovenal blijkt de verstarring in de aesthetische idee van het classicisme, waar het de *grenzen* der kunst tracht te bepalen. Want deze grenzen worden niet in den innerlijken zin van het aesthetische zelve gezocht, doch veeleer in de adaequaatheid van de taaluitdrukking aan de aesthetische conceptie. Heeft een bepaalde kunstvorm eenmaal zijn individueele uitdrukkingswijze zoo bereikt, dat daarin alle andere mogelijke uitdrukkingswijzen in waarheid, klaarheid, soberheid en praegnantie overtroffen zijn, dan staat die kunstvorm voor een 'non plus ultra', voor zijn absolute grens van volmaaktheid.

Zoo wordt de aesthetische spaarzaamheid schier met het principe der symbolische- en der denk-economie vereenzelvigd en de aesthetische idee van hare universaliteit in eigen kring beroofd.

Dit komt wel het scherpst uit in de nominalistische opvatting van CONDILLAC, die het verband tusschen kunst en wetenschap in haar gemeenschappelijke betrekking op de *taal* legt. Kunst en wetenschap stellen voor de dingen zelve 'teekens' in de plaats en zij onderscheiden zich slechts in het gebruik, dat zij van deze teekens maken. Ook de wetenschappelijke theorie kan een en denzelfden 'Gegenstand' met verschillende symbolen beteekenen.

1) Vgl. GUSTAVE LANSON *Boileau* (1892) p. 131 vlg. CASSIRER, die BOILEAU tracht te beschermen tegen het verwijt, dat hij de aesthetische individualiteit ten bate van de abstracte wetmatigheid heeft genegeerd, neemt blijkbaar aan deze begrenzing der originaliteit van den kunstenaar tot den uitdrukkingsvorm geen aanstoot.

Maar één dezer uitdrukkingen zal tenslotte de relatieve *volkomenheid* hebben, wijl zij den stand van zaken, waarom het gaat, in de *eenvoudigste formule* heeft gebracht. 'Die gleiche "Einfachkeit" wird von der klassizistischen Ästhetik zum Ideal erhoben: die Simplizität gilt als Korrolar der echten Schöheit, wie sie das Korrolar und das Kriterium der Wahrheit ist,' merkt CASSIRER op.[1)]

De verstarring in de geschied-philosophische ontwikkelingsidee der 'Aufklärung'.

De accent-verschuiving, welke het humanistisch wetenschapsideaal gedurende de 18e eeuw in de populaire philosophie der 'Aufklarung' onderging, maakte het mogelijk, dat, onder leiding van het in dezen zin in zijn zwaartepunt verschoven rede-geloof, het theoretisch onderzoek zich ook methodisch op de geschiedenis ging richten. De verlichtingsphilosophie stelt voor het eerst een eigenlijke geschied-philosophische ontwikkelingsidee van een volkomen 'diesseitig' humanistisch stempel tegenover de tot op dien tijd overheerschende Christelijk-Augustinische idee der geschied-ontwikkeling. Wij ontmoetten deze idee reeds in een vroeger verband van ons onderzoek, doch willen haar thans nader beschouwen in het licht van de door ons ontdekte *universaliteit in eigen kring* der zin-modaliteiten, om de innerlijke verstarring aan te toonen, welke onder leiding van het geloof in het humanistisch weten-

1) a.w. S. 390. Het behoeft ons niet te verwonderen, dat CASSIRER, die zelve in zijn wijsgeerig denken van het mathematisch wetenschapsideaal der Marburgerschool is uitgegaan, de zwakheid dezer theorie niet in hare *beginselen*, doch slechts in haar *uitwerking* ziet:
'So paradox diese Behauptung auch erscheinen mag,' zoo schrijft hij t.a.p. 'so läszt sich sagen, dasz in d i e s e r Hinsicht eine der wesentlichen Schwächen der klassizistischen Lehre nicht darin bestand, dasz sie die Abstraktion zu weit getrieben, sondern vielmehr darin, dasz sie sie nicht konsequent genug festgehalten hat.'
Waarin bestaat dan dit gebrek aan consequentie? Hierin, dat de classicistische aesthetica von ihrem wissenschaftlichen Begriff der '*raison universelle*' deutlich in die Bahnen einer Philosophie der '*common sense*' is afgegleden, dat zij aan het *ideaal* der 'Vernunft' telkens weer een 'blootempirischen' maatstaf heeft ondergeschoven.

schapsideaal in het historicale denken der ‘Aufklärung’ noodwendig moest ontstaan.

Wij danken aan het nieuwere onderzoek een ruimer en geschiedkundig beter gedocumenteerden kijk op de ‘Aufklarung’, dan men vroeger onder den invloed van hare hooghartige beoordeeling door de Romantiek op haar had.

Wij hebben geleerd, bij alle erkenning van de historische continuiteit, nochtans te letten op het verschil tusschen de 17e en de 18e eeuw, wanneer in beide het humanistisch wetenschapsideaal de ‘rede’ ten troon verheft.

Wij weten thans, dat men aan de ‘Aufklärung’ der 18e eeuw niet meer gebrek aan belangstelling voor de geschiedenis mag verwijten, dat zij veeleer door haar sterk ‘empirisch-analytischen’ geest althans veelszins *baanbrekend* voor het wetenschappelijk historisch onderzoek heeft gewerkt.[1)]

Wij weten, dat het veelmeer de genius van NEWTON en LOCKE dan die van DESCARTES is geweest, welke het wetenschapsideaal van den verlichtingstijd zijn specifiek stempel heeft opgedrukt.

Nochtans blijft in het ontsluitingsproces gedurende de overheersching van de verlichtingscultuur in laatste instantie de functioneele leiding aan het geloof in de souvereiniteit van het natuurwetenschappelijk denken, waarvan de ‘Aufklärung’ het ideaal belichaamd zag in NEWTON's *Philosophiae naturalis principia mathematica*.[2)]

In dit opzicht bouwt de wijsbegeerte der verlichting toch voort op de humanistische philosophie der 16e en 17e eeuw.

De geschiedphilosophische onwikkelingsidee der Aufklärung, gelijk ze in VOLTAIRE's *Essai sur les moeurs et sur l'esprit des nations*

1) DILTHEY's verhandeling *Das achlzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, het eerst verschenen in de *Deutsche Rundschau* van Aug. en Sept. 1901, thans opgenomen in de Gesammelte Schriften Bnd III (1927) S. 209 ff, heeft wel het eerst voor een beter inzicht in de beteekenis der ‘Aufklärung’ voor de geschiedwetenschap den weg vrijgemaakt. Thans mag vooral CASSIRER met eere worden genoemd.

2) Vgl. POPE's dichtregels:

‘Nature and Nature's laws lay hid in night
God said: “Let NEWTON be” and all was light.’

haar klassieke uitdrukking vond[1)], was, in overeenstemming met het humanistisch wetenschapsideaal, die van den gestadigen vooruitgang der menschheid door de ontwikkeling van het wetenschappelijk denken. De 'rede' is in haar wezen gelijkvormig, boventijdelijk en onveranderlijk. Maar in haar 'psychische' verschijning, in haar openbaring in de menschelijke gewoonten, zeden en gebruiken vertoont zij een *historisch proces*, waarin zij zich eerst geleidelijk van den last der vooroordeelen in de traditie en de 'zeden' weet te bevrijden. Daarom is de historie niet, gelijk nog DE MONTESQUIEU meende, met de geschiedenis der staten te vereenzelvigen. Ze moet als 'cultuur'-geschiedenis in den ruimsten zin worden gevat. De zin der geschiedenis is de zelf-bewustwording der rede in de overwinning van alle remmingen door de vooroordeelen der traditie.[2)] En deze eeuwige, onveranderlijke menschelijke rede is het wetenschapsideaal zelve, dat ook in de geschiedbeschrijving het theologisch-metaphysische zoeken naar eind-oorzaken heeft te vervangen, om de historische verschijnselen uit onveranderlijke 'empirische' oorzaken te verklaren, welke door psychologische analyse zijn op te sporen.

De geschied-philosophische ontwikkelingsidee wordt op deze wijze in de transcendentale tijdsrichting afgesloten in het geloof aan de zelfgenoegzaamheid van het natuur-causale denken.

De overwinning van het rede-geloof der verlichting wordt tot normatieve eind-phase der historische ontwikkeling verheven. De typische verlichtingscultuur is het 'non plus ultra', waarboven de geschiedenis niet meer kan uitgaan.

Dit is de diepere grond van den fellen strijd, welke de 'Aufklärung' voert tegen de Christelijke zin-duiding der geschiedenis, die de ontwikkelingsidee op de religieuze zin-voleinding der historie betrekt. Zij mocht daarbij relatief in haar recht zijn tegen een

1) In VOLTAIRE's lijn ging de geheele historiewetenschap der 'Aufklärung'. In Frankrijk bv. TURGOT, CONDORCET, DUPUIS; in Engeland ROBERTSON, GIBBON en HUME, terwijl BOLINGBROKE's *Letters on the study and use of history* (1738) reeds eerder in gelijken geest waren geconcipieerd.

2) Vgl. CASSIRER *Die Philosophie der Aufklärung* S. 293 ff.

constructieve theologische historie-beschouwing als van BOSSUET, welke de modale zin-grenzen tusschen theologie en historiewetenschap niet eerbiedigde en de waarheid miskende, dat de geloofskennis nimmer als 'Lückenbüszer', doch alleen als '*leidster*' van het wetenschappelijk historisch onderzoek kan fungeeren, - maar anderzijds was haar eigen historiebeschouwing naturalistisch-rationalistisch geïnfecteerd, en kon daardoor, ondanks haar bewonderingswaardige poging tot wezenlijke *analyse* van de historische feiten, den zin der geschiedenis in den tijdelijken zinsamenhang niet vatten.

Een naturalistisch causaliteitsbegrip, met behulp waarvan men het historisch gebeuren uit rationalistisch misduide psychologische oorzaken zoekt te verklaren, is in de historiewetenschap onbruikbaar, vat de historische feiten niet in hun innerlijken zin en is ook met de normatieve ontwikkelingsidee van het historicale denken der 'Aufklärung' in flagrante tegenspraak. De grondantinomie tusschen het wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal[1)] woelde aan den wortel dezer historie-opvatting.

Het Cartesianisme met zijn aprioristisch-mathematische denkwijze, volgens welke ware wetenschap slechts kan bestaan in de deductieve opsporing der eeuwige waarheden, was in 't geheel niet in staat, een idee van de historische ontwikkeling te vormen. De historische ontwikkeling moest hier als het toevallige, als het 'phaenomenon' worden beschouwd, dat redelijken zin ontbeert. De idee der 'mathesis universalis', in het absolutisme van DESCARTES' mathematisch wetenschapsideaal, liet slechts plaats voor een exact wiskundig denken. De 'Aufklärung' kon in dit opzicht alleen daarom boven DESCARTES uitgaan, wijl haar wetenschapsideaal niet langer aan de deductieve analytische geometrie, doch aan NEWTON's nieuwe physicale methode was georiënteerd. Want NEWTON had het eenzijdig constructieve mathematisch denken in

1) Vgl. wat CASSIRER a.w. S. 335 opmerkt over de poging, door VOLTAIRE in diens *Traité de Métaphysique* (1734) ondernomen, om het vrijheidsbesef van den mensch met de deterministische consequenties van het wetenschapsideaal te rijmen.

de physica door een mathematische analyse van de physische functies der werkelijkheid vervangen en den eisch gesteld, de wetten inductief uit de physische zijde der werkelijkheid zelve te winnen, in plaats van willekeurige hypothesen aan de werkelijkheid op te leggen.

De psychologische analyse, naar overeenkomstige natuurwetenschappelijke methode gedreven, zou nu het organon worden voor een van alle theologische en metaphysische speculatie bevrijde historiewetenschap.

Zij werd als een 'pragmatische methode' geïtroduceerd, welke het historicale aequivalent van de atomistisch-mechanische methode de physica leverde. De 'individuen' worden de *elementen* der geschiedenis. Uit hun bewuste, planmatige, berekenende psychische wisselwerking constitueeren zich de sociale verbanden.

Daar deze causale verklaring, welke zoowel de wonderen als de Goddelijke voorzienigheid uitschakelde, nu op een oneindig gecompliceerd netwerk van menschelijke motieven en krachten stuitte, gevoelde men des te meer de behoefte aan een betrekking dezer ingewikkelde causale processen op een gering aantal invariante grond-principes, welke men in de ideeën van het moderne humanistisch natuurrecht, de 'natuurlijke' moraal en het 'natuurlijke' rede-geloof vond, als neerslag van de gelijkvormige redelijke menschennatuur.[1)] Alle afwijkingen van deze constante principes in de geschiedenis verklaarde men uit sluwheid, tyrannie en priesterbedrog of uit domheid en onwetendheid.[2)]

En allen vooruitgang in de beschavingsontwikkeling zag men in de geleidelijke overwinning van het critisch verstand over de affecten en vooroordeelen.

1) Vgl. de uitspraak van VOLTAIRE in zijn *Essai sur les moeurs* Chap. CXCVII, Oevres XVIII, 425: 'L'empire de la coutume est bien plus vaste que celui de la nature, il s'étend sur les moeurs, sur tous les usages, il répand la variété sur la scène de l'univers; la nature y répand l'unité; elle établit partout un petit nombre de principes invariables; ainsi le fonds est partout le même, et la culture produit des fruits divers.'
2) Vgl. TROELTSCH *Die Aufklärung* (opgenomen in zijn Ges. Schriften Bnd. IV) S. 353.

Bayle's methode van critische analyse der feiten in het geschiedkundig onderzoek.

Deze aan de psychologische analyse georiënteerde ontwikkelingsidee verbond zich met de door BAYLE op uiterst scherpzinnige wijze ontworpen en in toepassing gebrachte methode tot het critisch vaststellen der *feiten*.

BAYLE had in zijn *Dictionnaire historique et critique*[1] den Cartesiaanschen methodischen twijfel aan alle meeningen op de histotische overlevering overgebracht en had het inzicht verworven, dat de historische feiten aan het wetenschappelijk onderzoek niet *gegeven*, maar veeleer ter analyse *opgegeven* zijn. De wetenschappelijke *accribie* in het vaststellen dezer feiten werd door hem op inderdaad voorbeeldige wijze tot methodisch postulaat van alle wezenlijk historicaal onderzoek verheven. En daarbij leidde hem de eerlijke overtuiging, dat de historicus zich alleen zóó in dienst van de waarheid kan stellen, dat hij zich van alle vooroordeelen van geloof, opvoeding en nationaliteit losmaakt.

Slechts één ding werd daarbij door hem vergeten, helaas juist datgene, wat voor een wezenlijk *historicale* denkmethode *essentieel* moet worden geacht, nl. dat het den historicus als zoodanig niet gaat om 'feiten' in een ongequalificeerden zin, maar om de wezenlijk *historische zin-zijde* der feiten.

BAYLE, die zelf in zijn scepticistische houding voor een eigenlijke ontwikkelingsidee geen plaats had, mist ook iederen methodischen maatstaf om de *historische beteekenis* der door hem analytisch vastgestelde feiten te schiften. Het gevolg was, dat de pijnlijke nauwkeurigheid van zijn onderzoek zich inderdaad verloor in een critieklooze aaneenrijging van antiquarische bijzonderheden zonder wezenlijk historisch verband. Daarom kan CASSIRER's lofprijzing van BAYLE als 'Logiker der neuen Geschichtswissenschaft'[2] niet zonder belangrijk voorbehoud worden aanvaard.

Eerst in de verbinding van BAYLE's critisch-positivistische methode tot vaststelling der feiten met de rationalistische 'Fortschritts-

1) Het eerst te Rotterdam 1695 en 1697 in 2 Bnd. verschenen.
2) a.w. S. 278.

idee' der 'Aufklärung', die inderdaad innerlijk op elkander waren aangelegd, werd aan de geschiedkundige denkwijze van den verlichtingstijd haar eigenlijk stempel opgedrukt.

En het valt niet te ontkennnen, dat onder leiding van het wetenschapsideaal der 'Aufklärung' het historicaal denken een critische expansie verkreeg, welke het in technisch-wetenschappelijk opzicht zoowel boven de constructief-theologische als boven de diplomatieke opvatting der geschiedschrijving verhief.

Maar tegelijk valt, gelijk ik reeds opmerkte, in de geschied-philosophische ontwikkelingsidee der Verlichting een innerlijke dogmatische verstarring te constateeren, welke voor een wezenlijk inzicht in de historische samenhangen fnuikend mag worden genoemd.

De 'Aufklärung' kon de 'universaliteit in eigen kring' van de historische zin-modaliteit niet vatten, doordat zij haar ontwikkelingsidee afsloot in het geloof aan de machtsvolheid van het natuurwetenschappelijk denken.

De universaliteit der geschiedenis wordt hier tot een *bloot-extensieve, geographische*. Bij alle streven naar nauwkeurigheid in de beschrijving van het detail in de vormen van het familieleven, handwerk en kunst der volkeren, gebaseerd op uitgebreide voorstudies, benadert VOLTAIRE toch nergens den innerlijken historischen geest van perioden, waaraan het humanistisch wetenschapsideaal vreemd was. Daardoor moest de beschrijving der toestanden in zulke perioden een bloot *uitwendig exemplarisch* karakter verkrijgen. Dit was niet, gelijk CASSIRER meent, een gebrek bloot in de *uitvoering* van het theoretisch program van VOLTAIRE's geschiedschrijving, doch veeleer een grondgebrek in het program zelve, een *vitium originis* in de geheele geschied-theoretische ontwikkelingsidee der 'Aufklärung'.

De methode van critisch feiten-onderzoek en de historische ontwikkelingsidee hangen in de geschiedenis-opvatting der Verlichting onverbrekelijk samen.

De historische feiten laten zich niet, buiten alle idee van de historische ontwikkeling om, naar een natuurwetenschappelijke

methode analyseeren. Want zij fungeeren als zoodanig slechts binnen historische zin-samenhangen, die zich alleen ontsluiten aan een wezenlijk historicaal *inzicht* in de geschied-ontwikkeling. En dit inzicht wordt steeds door een idee geleid, welke tenslotte ook de theoretische analyse der feiten beïnvloedt.

§ 3 - Vervolg. De disharmonie in het ontsluitingsproces naar de wetszijdé onder leiding van het verlichtingsgeloof.

De historistische 'verklaring' van de verlichtingsidealen en de vicieuze cirkel in deze verklaringspoging.

Onder invloed von het Historisme is men er in de historicale beschouwing aan gewoon geraakt alles 'historisch te verklaren'. Wijsgeerige systemen, theoretische ideeën, kerkelijke dogma's, politieke en economische principes en theorieën enz., alles wordt naar historistischen trant 'historisch *verklaard*' of althans als een *louter* historische samenhang '*verstaan*'.

Ook bij de beschouwing van de 'Aufklärung' als totaliteit en haar historischen invloed is het in wetenschappelijken kring 'goede toon' geworden de eigenlijke 'verlichtingsideeën' als bloote producten van bepaalde historische verhoudingen en toestanden te beschouwen.

Zoo noemt TROELTSCH in een opstel over de 'Aufklärung' deze geheele beweging 'ein durch und durch historisch bestimmtes Erzeugnis bestimmter Verhältnisse und Lagen (wie dies gerade ihr Unterschied zur Aufklärung des Altertums zeigt, deren Mittel von der modernen benutzt, aber auf einen ganz neuen Stoff angewendet wurden und daher ganz andere Resultate ergaben).' En hij schrijft verder: 'Ihre Methode ist durch die antike Ueberlieferung und die neue Naturwissenschaft bestimmt, ihr Inhalt durch diejenigen Elemente der Ueberlieferung, die sie als selbstverständlichen Besitz jeder individuellen Vernunft ansah, die aber in Wahr-

heit Erzeugnisse der geschichtlichen Entwicklung waren.'[1)]

En zóó machtig is de invloed van het humanistisch Historisme op de moderne historiewetenschap, dat men zulk een opvatting zonder meer als de tegenwoordig eenig mogelijk wetenschappelijke aanvaardt. Van een wezenlijke radicale oppositie tegen de *historistische methode* en *vóór-onderstellingen* valt zelfs van Christelijk wetenschappelijke zijde nauwelijks iets te bespeuren.

En toch ligt aan deze geheele wetenschappelijke historiebeschouwing het groote historistisch voor-oordeel ten grondslag, dat met de wezenlijk *Christelijke* instelling van het wetenschappelijk denken in onverzoenlijk conflict moet komen. De 'wijsbegeerte der wetsidee' treft van Christelijk standpunt de historistische geschied-opvatting in den hartader door haar religieus-wijsgeerige vóór-onderstellingen te ontdekken en daarmede aan deze opvatting de illusie te ontnemen, dat zij in dit opzicht *zuiver-wetenschappelijk*, in dit opzicht *onbevooroordeeld* te werk gaat.

Zelfs bij een wetenschappelijk denker van den rang van TROELTSCH leidt het historistisch voor-oordeel tot mythologische mystificaties, om de voortdurende gedachten-sprongen te maskeeren, welke noodzakelijk zijn, om in wezen *niet*-historische zin-structuren zuiver historicaal te verklaren. Wanneer hij over de humanistisch-natuurrechtelijke theorie van het staatsverdrag komt te spreken, waardoor men den staat los van de Christelijke openbaring wilde construeeren, dan merkt hij op: 'Die Lage und die Zeit zwangen dazu. Der Widerspruch des wirklichen staatlichen Lebens gegen die Forderungen der Offenbarung war entweder als Folge der Erbsünde hinzunehmen oder muszte zur Einschränkung des Geltungsbereiches der Offenbarung führen'.[2)]

Alzoo: de historische toestanden hebben de idee van het staatsverdrag voortgebracht! Maar wat heeft dan deze historische toestanden in het leven geroepen? Antwoord: de historische ontwikkeling! Waarmee de cirkel der mystificatie gesloten is.

1) TROELTSCH *Die Aufklärung*. Het opstel verscheen in 1897 en is opgenomen in 'Aufsätze zur Geistesgesch. und Religionssoziologie', hrg. v.H. BARON 1925 in Bnd. IV der Ges. Schriften S. 338 ff.

2) t.a.p. S. 342.

Het inzicht in de universaliteit in eigen kring van den historischen zin bevrijdt het wetenschappelijk historisch denken van deze mystificaties. Het doet ons zien, hoe ieder wezenlijk historicaal probleem *buiten* en *boven zich zelve uitwijst*. In de functioneele structuur van het normatieve ontsluitingsproces is de historische wetskring wel het *fundament*, maar nimmer de *afsluiting*. In den historischen wetskring zou het ontsluitingsproces naar de fundeerende tijdsrichting niet kunnen aanvangen, wanneer dit proces naar de transcendentale tijdsrichting niet door in wezen *niet*-historische zinfuncties geleid werd en ter laatste instantie niet uit den strijd in den transcendenten wortel van den kosmos zijn richting ontving.

Wanneer wij ons thans summier rekenschap willen geven van de bijdrage der 'Aufklärung' in het ontsluitingsproces der moderne Westersche beschaving, van de Westersche economie, het Westersche rechtsleven, de moraal etc., dan moeten wij ons dus van meetaf bewust zijn, dat de historische machtsontwikkeling der verlichtingsideeën zelve slechts mogelijk was onder de transcendentale leiding van het humanistisch geloof in de souvereiniteit van het wetenschappelijk denken. Zonder geloof is het nimmer aan een strooming gelukt de macht tot vorming der geschiedenis te verwerven en dat de *πίστις* zelve niet valt te historificeeren, meenen wij nu wel genoegzaam te hebben aangetoond.

Het ontsluitingsproces in den historischen wetskring onder leiding van de natuurrechts-ideeën der 'Aufklärung'.

Allereerst vraagt dan de historische machtsontwikkeling van de individualistische natuurrechtsideeën der 'Aufklärung' onze aandacht. Want het wordt algemeen erkend, dat deze ideeën nevens de moderne natuurwetenschap, historisch het diepst in de ontwikkeling der moderne Westersche beschaving hebben ingewerkt.

Deze natuurrechtsideeën, als *rechts*-ideeën van meta-historischen zin geleid door het geloof in het wetenschapsideaal en het persoonlijkheidsideaal in zijn rationalistisch-individualistische gestalte, hebben inderdaad haar *historische machtsontwikkeling* aan

een samenstel van factoren te danken, welke sinds de laat-Middeleeuwen de oude grondslagen der kerkelijke eenheidscultuur ondermijnden.

In mijn studiereeks *In den strijd om een Christelijke Staatkunde* heb ik deze factoren nader onderzocht. Het gaat daarbij ter laatste instantie steeds om menschelijken vormingsarbeid binnen het verband der zich differentieerende cultuur-kringen, en juist daarom kan alleen een wezenlijk *historicaal* gevat causaliteitsbegrip bij zulk een onderzoek vruchtbaar worden aangewend.

Het groote thema van de aangeboren menschen-rechten, door LOCKE geconcipieerd, straks uitgebouwd in de theorie van de menschen- en burgerrechten van ROUSSEAU en de Fransche revolutie, heeft inderdaad aan de Westersche beschaving een *rationalistisch-individualistische vorming* gegeven. De historische individualiseeringsnorm wordt, onder primaire leiding van dit ideeëncomplex en onder de grensleiding van het humanistisch redegeloof, in een eenzijdige rationalistisch-individualistischen geest gepositiveerd en op deze historische basis worden ook de normatieve principes in den zin van den omgang, van de economie, het recht, de moraal en het geloof in een anticipeerende individualistische richting *gepositiveerd*.

Want de ideeën, welke de historische ontwikkeling in de transcendentale tijdsrichting *leiden*, zijn als zoodanig nog *bloot-subjectief*. Eerst in den strijd om de historische macht tusschen progressie en traditie worden zij van haar willekeurige subjectiviteit gereinigd en wordt de historische basis gelegd voor de positiveering van bepaalde, in deze ideeën *vermeende*, boven-willekeurige normbeginselen in de na-historische wetskringen.

Zoo was LOCKE's natuurrechtelijke conceptie van *absolute* aangeboren menschenrechten, hoe zeer zij ook tot '*Leitmotiv*' in de historische machtontwikkeling der 'Aufklärung' werd, op zich zelve een subjectieve *theorie*, als zoodanig nog niet vatbaar voor een wezenlijke positiveering in de rechtsorde.[1)]

1) De geheele conceptie van *absolute* rechten van het individu is als zoodanig in strijd met de modale grondstructuur van iedere *positieve rechtsorde*.

Maar in den historischen machtsstrijd, welke de leidende denkers der ‘Aufklärung’ om de *vorming* der beschaving moesten voeren, moest de theorie der menschenrechten zich aanpassen aan de ontwikkeling der historische toestanden, waarin een ontzaggelijk gecompliceerd stel van vormings-factoren werkzaam was. Eerst de vorming van nieuwe cultuur-normen onder leiding van de verlichtingsideeën, maar in accommodatie aan het historische principe der continuiteit, kon de basis leveren voor een wezenlijke rechtsvorming in de lijn van de wezenlijke boven-willekeurige momenten in de natuurrechtstheorie.

Daarbij had de ‘Aufklärung’ inderdaad een eigen historische cultuurtaak te volbrengen.

Op rechtsgebied kwam een zin-ontsluiting onder leiding van de ‘Aufklärungsideeën’ met name tot stand doordat de rationalistische humaniteitsidee, welker inhoud was gewonnen uit een saecularisatie van de Christelijke vrijheids- en persoonlijkheidsgedachte, den strijd stimuleerde voor de erkenning van de rechten van den mensch *als zoodanig*. Aan de middeleeuwsche idee van het Corpus Christianum, welke van den waren religieuzen zin van de Schriftuurlijke leer van het lichaam van Christus was afgevallen door de vereenzelviging van het ‘Koninkrijk Gods’ met de wereldlijk-kerkelijke organisatie[1)], werd door de historische machtsontwikkeling der humanistische humaniteitsidee de genadestoot toegebracht. De idee van de natuurlijke menschenrechten doorbrak definitief de in wezen on-Christelijke afsluiting der rechtsidee in tijdelijke juridische verbandsvormen. En hierbij kon het Humanisme gebruik maken van de historische machtspositie, welke de ideeën der Reformatie in de volksovertuiging verworven hadden: de historische tendenzen van beide groote geestesbewegingen kruisten zich op dit punt, en reeds hierom wordt het historisch onmogelijk den invloed der ‘Aufklärung’ geheel te *isoleeren*.

Maar wel laat zich de *typische richting* aangeven, waarin het ontsluitingsproces onder de overheerschende leiding van de ‘Aufklärung’ zich gaat bewegen.

1) Daarover in het derde Boek.

De individualistische en rationalistisch-utilaristische tendenz, welke in de codificaties van den verlichtingstijd onder onmiddellijken invloed van CHRISTIAN WOLFF[1)] en LOCKE doordringt en waaraan ook ons huidig burgerlijk recht zich nog niet definitief heeft weten te ontworstelen, is evident terug te voeren op de leiding van het humanistisch wetenschapsideaal bij de positiveering der rechtsprincipes.

De rechtsprincipes zelve, welke hier gepositiveerd werden, waren niet 'zondig' en geen schepping van menschelijke willekeur.

Het principe der contractsvrijheid bv., dat bij de moderne ontwikkeling van handel en verkeer een noodzakelijke ontsluiting in den zin des rechts beteekent tegenover de beperking van de civielrechtelijk geldige overeenkomsten tot vaste typen en de primitieve binding van de overeenkomst aan starre symbolische vormen, was reeds door het kanonieke recht gepositiveerd en onder invloed van dit laatste in het moderne Germaansche recht overgegaan. Maar in het kanonieke recht was dit principe in onmiddellijken samenhang gevat met de 'natuurlijke zedewet', met den moreelen eisch van trouw aan het gegeven woord. En juist daarom bond de canonieke rechtstheorie de toepassing van dit principe aan een uitgewerkte leer van de 'justa causa', welke, als behoorend tot het 'natuurrecht', door de Kerk als hoedster der 'lex naturalis' zou moeten worden geïnterpreteerd.

Daar kwam bij de menigvuldige binding van het maatschappelijk rechtsleven aan de corporatieve vormen der Middeleeuwen, welke in den beginnenden modernen tijd wel geleidelijk werden uitgehold, maar toch eerst door de Fransche revolutie definitief worden geliquideerd.

Tegen al deze bindingen heeft het rationalistisch wetenschapsideaal, gelijk dat in de humanistische natuurrechtstheorieën tot uitdrukking kwam, van meetaf een scherpen strijd aangebonden.

Reeds HUGO DE GROOT maakt in nominalistische lijn het natuur-

1) Met name in het onder FREDERIK DEN GROOTE tot stand gekomen 'Pruisisch Landrecht'. Het Oostenrijksch Burgerlijk Wetboek van 1811 stond meer rechtstreeks onder KANT's invloed.

rechtelijke principe *pacta sunt servanda* los van de justa causa.[1)]

In HOBBES' natuurrechtstheorie wordt radicaal gebroken met de Aristotelisch-Thomistische leer van het 'justum pretium' en wordt de geheele onderscheiding tusschen *justitia commutativa* en *distributiva*, welke in haar erkenning van het verschil tusschen *maatschapsrecht* en *verbandsrecht* reeds door DE GROOT in diens nominalistische instelling niet meer begrepen werd[2)], op schier cynische wijze afgedankt.

Staatsrecht en burgerlijk recht worden gelijkelijk op het formalistisch verdragsprincipe teruggevoerd.

Gelijk de historische ontwikkelingsidee der Aufklärung verstart onder de leiding van het geloof in het wetenschapsideaal, zoo verstart onder dezelfde leiding de rechtsidee tot het nominalistisch en rationalistisch gevat principe van de vrijheid en gelijkheid der individuen in het juridisch maatschapsverkeer.

'De gerechtigheid der handelingen,' zoo schrijft HOBBES in zijn *Leviathan*, 'wordt door de schrijvers wel verdeeld in een *commutatieve* en *distributieve;* de eerste zeggen zij te bestaan in een *arithmetische*, de tweede in een *geometrische verhouding;* derhalve stellen zij de commutatieve in een gelijkheid van de waardij der zaak, waarover men met elkander handelt; en de *distributieve* stellen zij in een toedeeling van gelijke weldaden aan iemand van gelijke verdiensten. Alsof het ongerechtigheid ware, iets duurder te verkoopen dan wij het inkoopen, of aan iemand meer te geven, dan hij verdiend heeft. De rechte waardij van alle dingen waarover men handelt, kan nergens beter maatstaf vinden dan in de waardeering van degenen, die met elkander handelen; en derhalve moet de rechte waardij bestaan in 't geen zij genegen zijn te geven. En wat de verdiensten aangaat (behalve in 't geval, dat het nakomen van de eene zijde krachtens een overeenkomst tot het nakomen van de andere zijde verplicht, een geval, dat dus onder

1) Vgl. *De Jure belli ac pacis* Liber I cap. IX § 10: 'nam et sine ulla causa promissum naturaliter deberetur'.

2) Vgl. mijn *In den strijd om een Chr. Staatk.* I, XIV (Ant. Staatk. 2e Jrg. 1926 blz. 438 vlg.).

de *commutatieve* en niet onder de *distributieve* gerechtigheid valt), dat zijn geen schulden krachtens eenig beginsel van gerechtigheid, daar zulke verdiensten alleen uit gunst worden beloond.

Derhalve is dit onderscheid in den zin, waarin men het gewoon is uit te leggen, niet juist. Eigenlijk gezegd, bestaat de commutatieve gerechtigheid in niets anders dan in ruil; in koopen en verkoopen, in huren en verhuren, in iets uit te leenen en wederom ter leen te ontvangen, en in alle andere zaken, die in een onderlinge overeenkomst bestaan.'[1)]

De relatieve zin-ontsluiting in den economischen wetskring en de disharmonie dezer ontsluiting onder leiding van het verlichtingsgeloof.

In deze geheele beschouwing heeft het moderne humanistisch natuurrecht reeds zijn bondgenootschap met het economisch individualisme bezegeld, dat bij een staatsabsolutistische wending van dit natuurrecht in een *mercantilistischen geest* zou worden ontplooid en bij zijn wending in de richting van de klassieke rechtstaatsgedachte, zooals zij wel het eerst door LOCKE werd geformuleerd, in den geest van het '*laissez faire, laissez aller*', van het ongebonden vrije spel der maatschappelijke krachten.

In dit economisch individualisme voltrok zich een sterke rationaliseering van het economisch leven; het verbreekt de middeleeuwsche verbandsvormen der monopolistische gilden, welke niet op *expansie*, maar op *afsluiting* van het economisch leven waren berekend. Het behaalt onder leiding der verlichtingsdenkbeelden zijn definitieve overwinning en komt in de opkomende economische theorieën der physiocraten en der zgn. klassieke school in de economie tot theoretisch bezinning.

Door zijn vrijmaking van den individueelen ondernemingsgeest in de moderne expansie van industrie en handelsverkeer beteekent het een eenzijdige zin-ontplooiïng van het maatschappelijk verkeersmoment in den economischen wetskring. De economische

1) *Leviathan* I Cap. XV.

wet van vraag en aanbod, welke na de definitieve slechting der middeleeuwsche verbandsvormen, als grondnorm voor de economische prijsvorming werd gepositiveerd, was slechts een norm voor de economische maatschapsverhoudingen in het moderne vrije ruilverkeer, evenals het principe der contractsvrijheid alleen op de *juridische maatschapsverhoudingen* is berekend.

In de positiveering van deze economische maatschapsnorm, die straks door de klassieke school tot een onveranderlijke 'zuivere *natuurwet*' van het economisch leven zou worden gedenatureerd en verabsoluteerd[1)], ontsloot zich de economische wetskring naar de wetszijde in anticipatie op de individualistisch gevatte menschenrechten, op de utilaristische autonome verstandsmoraal en het geloof in het wetenschapsideaal.

Maar het ontsluitingsproces vertoonde hier, gelijk in alle normatieve wetskringen, een schrijnende *disharmonie*.

De *overmatige* individualiseering en rationaliseering van het vormingsproces, geleid door het geloof in de souvereiniteit van het atomiseerend natuurwetenschappelijk denken, leidde in de economische wetsvorming zelve tot een afgodendienst met de abstracte individualistische idee van den 'homo economicus': de. nuchtere berekening van eigen gewin werd het eenig richtsnoer van het economisch leven en overwoekerde iedere binding aan de economische verbandsprincipes.

Gelijk het wetenschapsideaal een voortdurende bedreiging voor het persoonlijkheidsideaal opleverde, zoo zou de individualistische rationaliseering en techniseering van het economisch leven, in handen gekomen van het vrije, door de utilaristischen geest der 'Aufklärung' doordrongen, schoon officieel 'Christelijk' burgerdom, straks duizenden arbeiders in feitelijke loonslavernij brengen, gelijk het individualistisch natuurrechtelijk principe der vrijheid en gelijkheid in het burgerlijk rechtsverkeer, bij gebreke aan tegenwicht in een evenzeer verdiept privaat verbandsrecht,

1) Van deze naturalistische, aan het humanistisch wetenschapsideaal georiënteerde opvatting der economische wetten, is de liberale economische theorie tot op den huidigen dag niet wezenlijk losgekomen.

de schrijnendste materieele ongelijkheid in de positie der contracteerende partijen zou brengen.

En toch - niet de positiveering van de economische wet van vraag en aanbod en niet de rationaliseering en individualiseering van het economisch leven was op zich zelve zondig. De vloek van het ontsluitingsproces aan de wetszijde onder leiding van het humanistisch rede-geloof was slechts de schrijnende disharmonie in de overwoekering van bepaalde zin-momenten ten koste van alle andere.

Bezien wij dit geheele proces naar zijn *historische basis*, dan kunnen wij hier constateeren een overwoekering van de vormingsmacht van den cultuurkring der moderne natuur-wetenschap ten koste van de vormingsmacht der overige cultuurkringen, in negatie van het vroeger geanalyseerde historisch principe der *beschavingseconomie*.

Dit kon de Westersche cultuur op den duur niet verdragen en zoo moest straks in het verloop der historische ontwikkeling, wanneer op alle levensterrein zich de gevolgen van de tyrannie van het wetenschapsideaal gaan manifesteeren, een fulminant verzet van de overige cultuurkringen tegen deze overheersching zich baanbreken, om de geheele Westersche beschaving voor haar ondergang te behoeden. Onder leiding van de ideeën der Romantiek zou de restauratiebeweging na de liquidatie der Fransche revolutie zelfs een anti-historische reactionaire politiek gaan voeren, die op haar beurt weer het verzet van het Liberalisme zou oproepen.

§ 4 - Slotbeschouwing over de christelijke idee der beschavingsontwikkeling.

De *disharmonie*, welke zich ook naar de wetszijde van het ontsluitingsproces in den zondigen kosmos openbaart, wordt voor het humanistisch wijsgeerig bewustzijn tot *anti-nomie*, tot de *oer-antinomie* in de beide grondfactoren der humanistische wetsidee: het wetenschaps- en het persoonlijkheidsideaal.

Voor het Christelijk wijsgeerig bewustzijn echter, dat zich inderdaad, zonder compromissen met de immanentie-philosophie, aan de grondstructuur der Christelijke wetsidee houdt, is het aanvaarden van antinomieën in de goddelijke wereldorde zelfs in deze zondige wereld onmogelijk. De bedoelde disharmonie onthult zich hier alleen als een *gebrokenheid* in het ontsluitingsproces onder den vloek der zonde.

Want voor den Christen kan hier niet in 't geding zijn de innerlijke antinomie, welke het Humanisme moet ervaren, wanneer het ziet, hoe de vermeend autarke, zich in zelfgenoegzame vrijheid zelve de wet stellende menschelijke persoonlijkheid in de moderne cultuur geknecht wordt onder haar eigen rationeele scheppingen. De Goddelijke wereldorde is niet zelve antinomisch, waar zij zich aan iedere vergoddelijking van den tijdelijken zin in het ontsluitingsproces wreekt in de *disharmonie*, welke de afval van de religieuze zin-volheid der wet in de ontsluiting van de anticipatiesferen der wetskringen te weeg brengt, en waar zij het wijsgeerig denken, dat meent haar te kunnen negeeren, zich in innerlijke antinomieën laat verstrikken.

Het is deze wereldorde zelve, welke het normatieve ontsluitingsproces in de fundeerende tijdsrichting bindt aan de historische machtsvorming en in de transcendentale tijdsrichting aan de richting van het geloof, en die tegelijk boven alle tijdelijke wetskringen heenwijst naar de religieuze wortel-eenheid der Goddelijke wet.

Daarom kan het wezenlijk *Christelijk* wijsgeerig denken geen *antinomie*, en geen *paradox* ontdekken in de gelding van den vollen religieuzen eisch der goddelijke wet: ‘Zijt gijlieden volmaakt, gelijk uw Vader in de Hemelen volmaakt is,’ te midden van een wereld, waarin de tijdelijke ordeningen der wetskringen door de zondige menschelijke vorming van haar richting op die zin-volheid der goddelijke wet zijn afgetrokken.

Heilig en zonder innerlijke tegenspraak is de wereldorde, waar zij de mogelijkheid zelfs van een gebrekkige positiveering der Christelijke beginselen bindt aan een historischen machtsgrondslag en aan de leiding door het waarachtig Christelijk geloof. Heilig en

zonder innerlijke tegenspraak ook waar zij gericht oefent over het ontsluitingsproces, waarin de civitas terrena de roepingsmacht tot historievorming verworven heeft.

De gebrokenheid, welke de zondeval in den wortel en de tijdelijke zin-breking heeft te weeg gebracht, is in onze wetsidee zelve tot uitdrukking gekomen in de erkenning van de onverzoenlijke antithese tusschen civitas Dei en civitas terrena. Zij moet dus vanzelve ook haar uitdrukking vinden in onze idee der historische ontwikkeling, in onze economische, in onze rechtsidee, in onze idee der moraal, der schoonheid enz.

De Christelijke idee der beschavingsontwikkeling kan niet worden geleid door een optimistisch humanistisch geloof in een gestadigen vooruitgang der cultuur, gelijk zij evenmin aan een pessimistisch relativistisch Historisme kan worden prijsgegeven.

Zij blijft beheerscht door het religieuze grondmotief van den strijd tusschen civitas Dei en civitas terrena in den tijdelijken gang der historie, al blijft zij ook eschatologisch gericht op de uiteindelijke zegepraal van het Koninkrijk Gods in Christus, Wien in de religieuze zin-vervulling der geschiedenis gegeven is de volheid der macht.

De methodische hanteering van de Christelijke idee der beschavingsontwikkeling in de historiewetenschap.

Wij hebben in onze voorafgaande onderzoekingen over de functioneele structuur van het ontsluitingsproces in verband met de universaliteit in eigen kring der zin-modaliteiten, tenslotte het inzicht gewonnen in de eenig mogelijke methode van hanteering dezer historische ontwikkelingsidee in den gang van het historicaal onderzoek.

In de eerste plaats heeft onze modale structuur-analyse ons een eenduidig criterium opgeleverd ter onderscheiding van primitieve en ontsloten beschavingskringen, welk criterium wij als een noodwendige *ὑπόθεσις* voor de eigenlijke historiewetenschap leerden kennen.

In de tweede plaats hebben wij ons inzicht verworven in de mogelijkheid van een wezenlijke modale zin-ontsluiting der geschiedenis onder leiding van een afvallige geloofshouding en in het karakter der disharmonie, welke het ontsluitingsproces in den afval ook naar de wetszijde moet vertoonen. Wij hebben daarbij gezien, hoe ook afvallige geestesstroomingen, wanneer zij de roepingsmacht tot vorming en positiveering van verdiepte historische ontwikkelingsbeginselen hebben verworven, haar bijzondere taak in de geschiedenis hebben te vervullen. Maar wij hebben tegelijk het *Historisme* radicaal afgewezen, door in de analyse van de universaliteit in eigen kring van den modalen zin der geschiedenis, aan het licht te brengen, hoe alle wezenlijke zinontsluiting in de historie buiten en boven den modalen zin der geschiedenis uitwijst en eerst in den universeelen tijdelijken zinsamenhang aller wetskringen mogelijk is.

En zoo kan deze Christelijke ontwikkelingsidee niet enghartig zijn. Bij hare hanteering kan iedere relatieve zin-ontplooiïng der beschaving, ook al is zij door anti-Christelijke machten gepositiveerd, als zoodanig worden erkend; zij gaat uit van het inzicht, dat iedere geestesstrooming, welke de roepingsmacht tot historievorming bezit, haar eigen normatieve taak heeft te volbrengen als instrument in God's hand.

Zij heeft principieel gebroken met iedere speculatief-wijsgeerige of -theologische constructie van de perioden der beschavingsontwikkeling.

En zij blijft bovenal de innerlijke spanning behouden tusschen de zondige werkelijkheid en den vollen eisch der goddelijke wet. Die eisch komt benauwend op ons aan binnen de tijdelijke ordeningen, die onder de gebrokenheid door den zondeval liggen: zij komt benauwend op ons aan, ook daar waar zij ons onze taak als Christenen in de worsteling om de macht in de vorming der beschaving voorhoudt. Want zij stelt een eisch, dien wij als zondige menschen op geenerlei wijze kunnen volbrengen en drijft ons uit in verbrokenheid des harten tot Christus, den Eenige, uit Wiens volheid de Christen het geloofsvertrouwen kan putten, om *nochtans*

den rusteloozen strijd om de richting der beschavingsontwikkeling te voeren, ja inderdaad *nochtans!*

Een inderdaad *Christelijk* wijsgeerig denken kan niet tot zelfverheffing voeren, waar het in den wortel op Christus is gericht.

De geheele strijd, die het positieve Christendom om de richting in het ontsluitingsproces te voeren heeft, is niet tegen medemenschen gericht, aan wier zonde wij deel hebben, wier schuld onze schuld is, en die wij als onze naasten behooren lief te hebben, doch tegen den geest der duisternis, die ons allen heeft medegetrokken in den afval van God en die slechts in Christus' kracht kan worden weerstaan.

En dien geest zullen wij als Christenen haten uit liefde tot God's schepping in CHRISTUS JEZUS!

Hoofdstuk V
De subject-objectrelatie in den modalen zin

§ 1 - Inleidende vraagstelling.

Toen wij ons voor het eerst vertrouwd maakten met de modale, functioneele zin-structuur van den wetskring en een inzicht trachtten te verkrijgen in den intern-modalen samenhang tusschen *zinkern, retrocipaties* (analogieën) en *anticipaties*, vestigden wij er reeds de aandacht op, dat de modale zin slechts in correlatie van *wets-* en *subjectszijde* is te vatten. Bij de voorloopige analyse van verschillende modale zin-structuren stuitten wij echter herhaaldelijk op een eigenaardig verband tusschen *subjectiviteit* en *objectiviteit* aan de subjectszijde zelve.

Zoo bleek bv. het optisch ruimtebeeld in den kosmischen samenhang der tijdelijke werkelijkheid een *objectiveering* van den *originairen* modalen ruimte-zin in den emotioneelen gevoelszin van den psychischen wetskring. En wij vestigden er onmiddellijk de aandacht op, dat deze *objectieve ruimte-analogie* in den modalen zin van den psychischen wetskring slechts in onverbrekelijke betrekking met het *subjectieve ruimte-gevoel* mogelijk is. Zoo bleek bv. in den modalen taalzin de samenhang tusschen *subjectieve symbolische beteekening* en *objectief teeken*, zoo in den modalen zin der geschiedenis die tusschen subjectieve en objectieve functies in de beschavingsontwikkeling enz.

Daarmede rijst onmiddellijk de vraag, of de hier ontdekte subject-objectrelatie slechts tot bepaalde wetskringen is beperkt, dan wel of zij een universeel karakter bezit en in alle zinzijden der tijdelijke werkelijkheid is terug te vinden.

Blijkt dit laatste niet het geval, dan rijst de vraag naar de *kosmische fundeering dezer relatie in den tijdelijken zin-samenhang der wetskringen*.

Het geheele probleem blijft hier nog slechts gesteld binnen het kader van de. theorie der wetskringen, waarin het ons om de analyse van de functioneele, modale structuur der werkelijkheid is te doen.

Maar deze aanvankelijk sterke abstractie in de vraagstelling is methodologisch noodzakelijk, daar de modale, functioneele structuur de individualiteits-structuur der tijdelijke werkelijkheid eerst mogelijk maakt.

Wanneer wij in het derde Boek de subject-objectrelatie opnieuw krijgen te onderzoeken binnen de ding-structuur der werkelijkheid, dan moeten wij, gelijk wij zullen zien, op de resultaten van ons onderzoek in het onderhavig hoofdstuk teruggrijpen, waar de methodische basis voor de latere behandeling wordt gelegd.

§ 2 - Het subject-objectschema in de immanentiephilosophie.

In de immanentie-philosophie is het probleem in zake de modale structuur der subject-objectrelatie, in den zin, waarin wij het hier stelden, nimmer opgeworpen en was zulks ook niet mogelijk.

Nochtans speelt deze relatie in de moderne immanentiephilosophie een centrale rol, inzooverre zij hier als *schema* voor een eerste oriënteering in den kosmos wordt gehanteerd, een schema echter, dat, in het voor-oordeel van het immanentiestandpunt, aan de werkelijkheid wordt *opgelegd*, in stee van uit een wezenlijke kosmologische structuur-analyse te zijn *gewonnen*. Dit subject-objectschema der moderne immanentiephilosophie heeft een verwarrende veel-duidigheid, die reeds veel onheil in het wijsgeerig denken heeft aangericht.

Uit de kennistheorie afkomstig, als schema der ‘theoretische rede’, wordt het daarnevens ook als schema der ‘practische rede’ gehanteerd.

De kosmische werkelijkheid wordt door de immanentie-philo-

sophie òf tegenover het kennend, òf tegenover het willend subject geobjectiveerd.

'Object' wordt dan vereenzelvigd met datgene waarop de geestelijke activiteit in denken of willen gericht is.

De subject-objectrelatie in de scholastieke wijsbegeerte en in de moderne vóór-Kantiaansche metaphysica.

De scholastieke wijsbegeerte onderscheidt althans nog het intentioneele *object der kennis* van de *subjectieve realiteit der dingen*. Het 'esse objective', als een bloot in de voorstelling *vermeend* zijn ('esse intentionale'), wordt hier gesteld tegenover het 'esse subjective, formaliter, in rē, extra nostram mentem' enz.[1] Aan deze onderscheiding houdt ook DESCARTES nog vast[2], terwijl in den modernen tijd F. BRENTANO de scholastieke leer der intentioneele objectiviteit op alle psychische acten heeft toegepast.

In de vóór-criticistische metaphysische wijsbegeerte was deze onderscheiding tusschen subjectief en objectief zijn nog mogelijk, daar hier het 'subject' nog in de metaphysische beteekenis van *ὑποκείμενον*, 'substantie', werd gevat. Het subject werd dan nu eens vereenzelvigd met 'ding' (res), dan weer met 'substantie' in engeren zin, als drager der accidentia, en tegelijk als reëele extramentale 'Gegenstand' van de geestelijke denk- of wilsactiviteit gevat. Daarbij speelde ook het grammatisch-logisch subjectsbegrip als datgene, waarop in het oordeel de praedicaten betrekking hebben, een belangrijke rol, inzooverre het metaphysisch subject gevat werd als datgene, wat in het oordeel niet tot praedicaat kan worden, daar het praedicaat slechts op 'accidentia' betrekking kan hebben.

De subject-objectrelatie als kennis-theoretisch schema en de vereenzelviging van object en 'Gegenstand' der theoretische kennis.

Tot eigenlijk kennistheoretisch *schema* wordt het begrip der

1) Vgl. bv. THOMAS AQUINAS. In L. 1 *Sentent.* 23, 1, 3c; SUAREZ *Metaph. disputiones* II, sect. 1, 1.
2) *Meditationes* III; *Princip. philos.*, I, 57, 67, 70, 199.

subject-objectrelatie echter eerst sinds KANT, die het subject in kennistheoretischen zin vat als de transcendentale denk-pool, waartegenover heel de ervaarbare werkelijkheid, inbegrepen de 'empirisch' psychische subjectiviteit, in de tegenpool van door dit subject te bepalen objectiviteit komt te staan.

Sindsdien vinden wij in de humanistische wijsbegeerte de doorloopende vereenzelviging van 'object' en 'Gegenstand' der kennis. De ervaren 'dingen' hebben bij KANT objectieve 'Gegenständlichkeit' als product van een, transcendentaal denken en aanschouwen verbindend, vormingsproces, waardoor zij eerst synthetisch uit de verwarde materie der zinnelijke aanschouwing geschapen worden.

Zoo komt ook de geheele dingstructuur der tijdelijke werkelijkheid in de pool der objectiviteit = 'Gegenständlichkeit' te staan tegenover de zelve nimmer te objectiveeren subjectieve pool van het transcendentale subject, dat, boven alle empirische individualiteit verheven, de oorsprong van alle algemeen-geldigheid, objectiviteit, 'Gegenständlichkeit' der 'empirische werkelijkheid' is.

Tegelijk wordt dus de 'objectiviteit' vereenzelvigd met het algemeen-geldige, het wetmatige en als zoodanig gesteld tegenover het 'empirische', individueel subjectieve. In FICHTE's subjectief vrijheidsidealisme wordt dan het object als het *niet-ik*, als de tegenpool van het transcendentale *ik*, tot het 'verzinnelijkt materiaal onzer plicht'.

In alle mogelijke preciseering en schakeering treedt dit subject-objectschema in de humanistische wijsbegeerte op. Het kan in (criticistisch) realistischen zin worden geïnterpreteerd, zoodat achter het ervaringsobject weer een 'Ding an sich' wordt aangenomen. Het kan in idealistischen zin worden geïnterpreteerd, waarbij met het metaphysisch 'Ding an sich' wordt gebroken.

Het kan - in aanknooping aan de zgn. 'empiristisch' nominalistische tendenzen sinds de Grieksche sophistiek - in psychologistischen zin worden geduid, waarbij de 'critisch-transcendentale' opvatting van subject en object wordt prijsgegeven etc. etc.

Steeds dient het echter tot een *schematische nivelleering*

van de functioneele zin-structuur der werkelijkheid, tot een uiteen-scheuring van het tijdelijk zinverband tusschen de wetskringen.

De eenige onderscheiding, die men tusschen de 'objecten' laat gelden, die tusschen *ken*-objecten en *wils*-objecten, is in de moderne wijsbegeerte haarscherp toegespitst op de grondstructuur der humanistische wetsidee, naar welker conceptie het wijsgeerig denken den kosmos eigenmachtig naar de aspecten van wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal gaat *construeeren*.

De immanentiephilosophie moet beginnen met een *willekeurigen inzet*, wanneer zij de subject-objectrelatie gaat onderzoeken.

Zij moet de kosmische tijdsorde, *waarin deze relatie is gegrond*, uit haar wijsgeerige voor-onderstellingen elimineeren, zal zij haar immanentiestandpunt kunnen handhaven. En daarmede is ook de mogelijkheid afgesneden, in de rijke *zin-variëteiten* der subject-objectrelatie inzicht te verkrijgen. Zoowel in de oude vóór-Kantiaansche metaphysica als in het nominalistische zgn. 'empiristisch' psychologisme, zoowel in de criticistische transcendentaalphilosophie als in de phaenomenologie wordt de *objectiviteit* slechts in correlatie tot *immanente subjectieve ken- en wilsfuncties* gevat, waarbij de kosmologische zin-analyse der subject-objectrelatie noodwendig achterwege moet blijven. Het 'object' wordt een 'algemeen-begrip', dat dienst moet doen, om de modale zin-grenzen der wetskringen te nivelleeren; terwijl men de *fundeering* der *objectiviteit* alleen kan vinden in een metaphysisch substantiebegrip, of in een ethisch noodwendige spanning tusschen 'natuur' en 'vrijheid' in de wetmatigheid van het 'transcendentaal bewustzijn' zelve, of in een gemeenschappelijken wortel van subject en object in het 'zijn'. Voorzoover men althans er nog naar streeft, *rekenschap* van deze fundeering te geven.

Een radicale breuk met dit subject-object*schema* der immanentiephilosophie is noodzakelijk, om de *subject-objectrelatie* in den modalen zin-samenhang der tijdelijke werkelijkheid te kunnen vatten.

§ 3 - De samenhang tusschen de modale subject-objectrelatie en de retrocipeerende zin-structuur van den wetskring. De subject-objectrelatie in den modalen gevoelszin.

De intern modale verhouding van subjects- en objectsfunctie in tegenstelling tot de theoretische 'Gegenstands'relatie.

Wat hebben wij onder een modale subject-objectrelatie te verstaan?

Object in modaal-functioneelen zin is steeds object voor de binnen denzelfden wetskring eraan toe-geordende modale subjectsfunctie. Zoomin de modale subjectsfunctie zich *in denzelfden modalen zin* laat objectiveeren, zoo min kan de modale objectsfunctie *in denzelfden modalen zin subject* zijn.

Het modale subject is de *actieve*, het modale object de *passieve*, bloot voor-werpelijke, pool aan de subjectszijde van den modalen zin.

Met name mag het modale object niet worden verward met den *'Gegenstand' van het theoretisch denken*.

Want reeds hier moet worden opgemerkt, dat het aan de theoretisch-logische denk-activiteit *tegen-overgestelde* nimmer denzelfden modalen zin kan hebben als de logische subjectiviteit.

De modale objectiviteit is niet te herleiden tot de modale wetmatigheid.

Even verwarrend is de heerschende vereenzelviging van *objectiviteit* en *algemeen-geldige wetmatigheid* in de doorgaans gemaakte tegenstelling van het bloot individueel subjectieve en het algemeen-geldig objectieve.

De modale subject-objectrelatie is uiteraard niet bestaanbaar zonder haar bepaaldheid door en onderworpenheid aan de modale wetmatigheid.

De modale wetmatigheid heeft in alle wetskringen, waarin zich de subject-objectrelatie laat aantoonen, noodwendig betrekking op deze relatie.

Maar zoomin de subjectszijde van een wetskring zich tot de

wetszijde laat herleiden, zoomin is de modale objectiviteit met de modale wetmatigheid te vereenzelvigen.

In de concrete individualiteits-structuur der werkelijkheid, welke wij in het derde Boek onderzoeken, zijn subject en object binnen denzelfden wetskring beide *individueel*.

De modale objectsfunctie heeft hier echter een andere individualiteit dan de modale subjectsfunctie. *Daarom is hare individualiteit indifferent tegenover die van het modale subject*.

Het individueele modale object is object voor ieder willekeurig subject in denzelfden modalen zin onder de algemeengeldende wetmatigheid van den desbetreffenden wetskring.

In het onderhavig verband, waarin wij nog van de individualiteit abstraheeren, en alleen de modale grondstructuur der subject-objectrelatie onderzoeken, kunnen wij hierop nog niet verder ingaan.

Wij hebben ons thans nog alleen rekenschap te geven van de *functioneele structuur* dezer relatie in den kosmischen zin-samenhang, gelijk ze door de kosmische wetsorde is bepaald. Zullen wij den in de vorige § gewraakten willekeurigen inzet bij dit onderzoek vermijden, dan dienen wij te trachten, de modale subject-objectrelatie uit den tijdelijken inter-modalen zin-samenhang der wetskringen zelve te verstaan.

Wanneer wij aan dezen zin-samenhang vasthouden, dan is het betrekkelijk onverschillig aan welken wetskring wij de bedoelde relatie naar haar modale structuur het eerst onderzoeken. Een wezenlijk kosmologische analyse van den modalen zin blijft immers streng aan de *kosmische tijdsorde der wetskringen* ge*bonden* en kan van deze orde niet willekeurig afwijken. Wij willen dan aanknoopen bij een subject-objectrelatie, die in de psychologistische richting der humanistische kennistheorie een centrale rol speelt, t.w. die *in den modalen zin van den psychischen wetskring*.

Van meetaf heeft de psychologie aandacht gewijd aan het onderscheid tusschen de zinnelijke gewaarwording van ‘de buitenwereld’, die aan de ‘waarneming in de ruimte’ is gebonden en

ons passieve indrukken (Empfindungen) van die ‘buitenwereld’ geeft, en de ‘innerlijke’, actief-subjectieve gevoelsbeweging, die ons geen ruimtelijk beeld van de ‘buitenwereld’ verschaft. Het is duidelijk, dat de subject-objectrelatie in den modalen psychischen zin slechts in de betrekking van de subjectief gevoelige zijde der waarneming met het waargenomene zal zijn te zoeken en dat zij op de ‘buitenwereld’ gericht moet zijn.

Ik laat hier de zinnelijke zijde der fantasiewerkzaamheid voorloopig rusten, omdat deze eerst in haar onderscheid met de objectieve zinnelijke gewaarwording van de ‘buitenwereld’ tot theoretische helderheid kan komen.

De term ‘buitenwereld’ is uiteraard, evenals de termen ‘äuszere’ en ‘innere Sinn’, een verlegenheidsuitdrukking, die ons voor de kosmologische zin-analyse der psychische subject-objectbetrekking niets kan leeren.

De woorden ‘buiten’ en ‘binnen’ hebben immers een evident *ruimtelijke* beteekenis en zijn dus verwarrend, waar men met ‘inwendig’ een tegenstelling tot *ruimtelijke* gewaarwordingen wil uitdrukken. Willen wij kosmologische klaarheid over de modale zin-structuur der psychische subject-objectrelatie verwerven, dan hebben wij de vraag te stellen: *Welke zin-zijden der werkelijkheid laten zich psychisch objectiveeren?*

En deze vraag is slechts zuiver te stellen, wanneer gebroken wordt met de uit de metaphysica stammende gewoonte, om het woord ‘psychisch’ tot een verzamelwoord te maken, waarmede de geheele concrete subjectieve bewustzijnsactiviteit wordt beteekend. Waarneming, voorstelling, herinnering, wilsactiviteit etc. etc. zijn bij den mensch concrete ‘acten’, die als zoodanig niet in een modale zin-zijde der werkelijkheid kunnen zijn besloten, doch slechts haar psychische, haar *gevoelige zin-zijde* hebben.

Onze hierboven geformuleerde vraag dient dus in de algemeene theorie der wetskringen aldus te worden gepreciseerd: *Welke zin-zijden der werkelijkheid laten zich in den modalen zin van het emotioneele gevoel objectiveeren?*

De noodzakelijke functioneele samenhang tusschen subjectief ruimte-gevoel en objectief zinnelijk ruimtebeeld.

Daarbij hebben wij ook gebroken met de mechanistische opvatting, als zouden de 'uitwendige' zinnelijke indrukken in het psychisch ruimte-beeld als een *gevoelsvrij* deel van het psychische tegenover de 'innerlijke gevoelens' kunnen worden geïsoleerd.

De objectief-zinnelijke gewaarwordingsruimte fungeert integendeel in den modalen zin van het *emotioneel gevoelige* en is in een onverbrekelijken functioneelen structuur-samenhang met het subjectief emotioneel gevoel gevoegd. Zonder subjectief ruimte-gevoel zouden wij geen objectief zinnelijk ruimtebeeld kunnen waarnemen.

Dat gezichts-, tast- en ook de meer rudimentaire gehoorruimte (onderzocht door BRENTANO, STUMPF, v. HORNBOSTEL en dierpsychologisch door KATZ-ENGELMANN), schoon onderling in haar objectief-zinnelijke structuur sterk verschillend, nochtans in de concrete zinnelijke ruimte-waarneming in structureelen samenhang fungeeren, is door de nieuwe onderzoekingen van het psychologisch ruimte-probleem wel buiten twijfel gesteld.[1)]

Trouwens reeds physiologisch is aangetoond, dat de organen, welke het substraat voor aanschouwings- en tastgevoel vormen, met elkander in functioneel-organischen samenhang staan[2)], zoodat tusschen gezichts- en tastgevoel een aangeboren en in den biotischen orgaan-samenhang gefundeerde associatie bestaat.[3)]

Het optisch objectief ruimtebeeld, afhankelijk van de lichtindrukken, is een projectief en begrensd ruimtebeeld, dat, op zich zelve twee-dimensionaal, slechts door associatie met het op het tast- en bewegingsgevoel betrokken niet-projectieve haptische, tot

1) Vgl. de inaugureele oratie van Dr G. REvész *Het psychologische ruimteprobleem* (1932).
2) T.w. de zenuw-cellen van het motorisch oog-apparaat met die van de ampullen der booggangen in het oor-labyrinth, in welk laatste, gelijk FLOURENS, GOLTZ en E.v. CYON ontdekten, ons gevoel van de bewegingsrichtingen in het zinnelijk ruimtebeeld is gefundeerd.
3) Vgl. A. RIEHL *Der phil. Kritizismus* II (2e Aufl. 1925) S. 174 noot.

het volledige drie-dimensionale zinnelijk ruimte-beeld wordt. Het is dus onmogelijk, de zinnelijke ruimtewaarneming op te lossen in bloot-passieve indrukken. Het objectief zinnelijk ruimtebeeld kan niet bestaan zonder betrokkenheid op het actieve subjectieve ruimte-gevoel, in zijn onderworpenheid aan de algemeengeldende wetmatigheid der zinnelijke ruimte-waarneming.

Het blijkt nu, dat de mogelijkheid tot objectiveering in den modalen zin van het gevoel streng is gebonden aan de retrocipeerende structuur van deze zinmodaliteit.

Impliciete objectiveering in den modalen gevoelszin.

De subj ectieve getals-, ruimte-, bewegings-, en organische levensfuncties laten zich psychisch objectiveeren, wijl in den subjectieven modalen zin van het gevoel de retrocipaties (analogieën) van de genoemde subjectieve zijden der werkelijkheid zijn te vinden. En de objectiveering van deze (in de kosmische tijdsorde aan de psychische voorafgaande) subjectieve zin-zijden der werkelijkheid is in het psychisch waarnemingsbeeld een *impliciete*, inzoover het niet mogelijk is de organische levensfunctie psychisch te objectiveeren anders dan in een *bewegelijk ruimte*beeld met een *menigvuldigheid* van zinnelijke waarnemingsindrukken.

M.a.w.: de psychische objectiveering van de organische levensfunctie *impliceert* de psychische objectiveering van de subjectieve zin-zijden, waarin de organische levensfunctie zelve is *gefundeerd*, naar de tijdsorde der wetskringen.

De grenzen der objectiveeringsmogelijkheid in den modalen zin.

Het is niet mogelijk de na-psychische subjectieve zin-zijden der werkelijkheid in den emotioneelen gevoelszin te objectiveeren, evenmin als de subject-objectrelaties, welke in den modalen zin van deze zijden der werkelijkheid fungeeren. Ik kan nòch de subjectief-logische denk-activiteit, nòch het objectief begrip (bv. van een boom), objectief-gevoelig waarnemen, gelijk ik de be-

wegingen van een mensch, dier, of boom zinnelijk objectief kan *zien*.

Stel ik een begrip door een zinnelijk beeld van een ruimtefiguur voor, dan objectiveer ik in het zinnelijk waarnemingsbeeld slechts de ruimtefiguur. Het begrip zelve kan *psychisch* slechts in het subjectief logisch gevoel worden benaderd.

Objectiveering van vóór-psychische modale subject-objectrelaties in den modalen gevoelszin.

In het objectief psychisch waarnemingsbeeld zijn echter wel de subject-objectrelaties der vroegere wetskringen te objectiveeren.

Wanneer ik een moeder-vogel zinnelijk waarneem, die bezig is in haar nest haar jongen te voeden, dan is in het objectief waarnemingsbeeld ook de psychische objectiveeringsmodus van de biotische subject-objectrelatie vervat, welke in de betrekking van de subjectief-organische levensfunctie der dieren tot de levens*objecten* is *geactualiseerd*.

In het waarnemingsbeeld zie ik inderdaad de analogie dezer subject-objectrelatie in den modalen zin van het psychische *objectief* voor mij, en dit geheele objectieve waarnemingsbeeld is toegeordend tot de psychische subjectiviteit van iederen waarnemer.

In het objectieve waarnemingsbeeld zie ik de dieren zich *actueel* subjectief bewegen en het voedsel tot zich nemen binnen het nest.

De biotische subject-objectrelatie is dus *in hare actualiteit* zelve objectief zinnelijk waarneembaar.

Ik mag dit zoo zeggen, mits ik daarbij bedenk, dat deze objectiefzinnelijke waarneembaarheid slechts in de tijdelijke zin-vervlochtenheid van actueel subjectieve biotische en psychische functies bestaat, mits ik dus nimmer met het psychologistisch empirisme de biotische subject-objectrelatie naar haar originairen modalen zin zelve in zinnelijke indrukken poog op te lossen.

Voor het originaire objectief zinnelijk waarnemingsbeeld is dus steeds essentieel zijn terugwijzende betrokkenheid op *actueele* vóór-psychische subjects-, resp. subject-objectfuncties, die in het origi-

naire zinnelijk waarnemingsbeeld worden geobjectiveerd. Deze actueele betrokkenheid ontbreekt in gehallucineerde, in fantasie- en droombeelden, terwijl zij in herinneringsbeelden slechts *reproductief* aanwezig is.

Het droombeeld en de pathologische hallucinatie vertoonen bovendien de eigenaardigheid van een gemis aan identiteitsgevoel bij het subject.

De afbeeldings-relatie binnen het objectieve waarnemingsbeeld. De voor-psychische zijden der werkelijkheid zijn psychisch niet af te beelden en beelden zich psychisch niet af.

Een nieuwe complicatie ontstaat in de psychische subject-objectrelatie, wanneer in het objectief-zinnelijk waarnemingsbeeld, zeg van een werkelijk stuk doek of papier, zelve weer *af*-beeldingen zijn geobjectiveerd.

Om deze gecompliceerde psychische object-structuur in haar modalen zin te kunnen verstaan, is het noodzakelijk scherp te onderscheiden tusschen het *objectief waarnemingsbeeld* zelve en zijn *af-beelding in de zinnelijke objectiviteit*. Tusschen het originaire objectieve waarnemingsbeeld en de actueele vóór-psychische subjects- en subject-object-functies kan nimmer de verhouding van psychische af-beelding bestaan. Immers *zinnelijke af-beelding* onderstelt een *zinnelijk oer-beeld* en als zoodanig komen uiteraard vóór-psychische zijden der werkelijkheid niet in aanmerking.

Het afbeeldsel is als zoodanig niet originair-objectief, doch de bloot optische copie van een individueel objectief waarnemingsbeeld binnen een ander individueel objectief waarnemingsbeeld en steeds aan dit laatste optisch-haptisch waarnemingsbeeld gebonden.

Zoo heeft het objectief waarnemingsbeeld van een mensch, dier of boom, zijn omgekeerd optisch af-beeldsel op het netvlies van het oog en het wordt optisch slechts waargenomen onder de biotische substraatsvoorwaarde van het overbrengen van de door de in-

vallende lichtstralen op de einden der gezichtszenuwen geoefenden prikkel naar de hersenen.

De psychische object-structuur van het omgekeerde af-beeldsel op het netvlies is evident een individueel andere dan die van het originaire objectieve waarnemingsbeeld.

Het zinnelijk af-beeldsel als impliciete, onzelfstandige object-structuur in den modalen zin van den psychischen wetskring.

Zij is een *onzelfstandige*, eenzijdig afhankelijk van het originaire objectieve waarnemingsbeeld, waarvan het de optische copie is en van het andere waarin het wordt geobjectiveerd: ze is een *impliciete* en *indirecte*.

In deze onzelfstandige, impliciete object-structuren in den modalen zin van den psychischen wetskring kunnen zich allerlei individueele complicaties voordoen, die zich echter met het modale functiebegrip alleen niet meer laten analyseeren, doch slechts in een analyse der individueele dingstructuur, waarin zij vervat zijn, tot theoretische helderheid kunnen komen.

§ 4 - De subject-objectrelatie in den modalen ruimtezin.

Is nu onze stelling juist, dat de modale subject-objectrelatie onverbrekelijk met de modale retrocipatiesferen van den wetskring samenhangt, dan moet ook de volgende stelling waar zijn: De subject-objectrelatie is in *alle* wetskringen te vinden, welker modale zin-structuur retrocipaties op vroegere wetskringen vertoont, m.a.w. in alle wetskringen, welke in de kosmische tijdsorde op den getalskring volgen.

Wij willen thans zien, welk licht ons dit inzicht in verschillende, door de immanentie-philosophie niet bevredigend te verklaren, standen van zaken verschaft.

De subject-objectrelatie in den modalen zin der ruimte.

Het ruimtelijk punt is een evidente *getalsanalogie* in den modalen zin der ruimte.

Intusschen moge het punt in den zin der continue dimensionale uitgebreidheid zijn, het is zelve niet subjectief uitgebreid.

Twee niet parallelle rechten *hebben* in een plat vlak hun snijpunt, maar het punt zelve kan geen *actueel-subjectief* bestaan in de ruimte hebben. Een subjectieve ruimte-figuur is noodwendig continu dimensionaal uitgebreid.

Een *fictie* kan men het ruimtelijk punt niet noemen. Als het punt een louter fictief bestaan heeft, dan moet ook de twee- of meer-dimensionale ruimtefiguur een fictie worden genoemd, dan is ook de ruimtelijke grootte een fictie, dan is ook de geheele ruimtelijke zijde der werkelijkheid een denk-fictie.

Daargelaten, dat zulk een fictionalistische opvatting de geheele fundeeringsverhouding van het zinnelijk ruimte-beeld zou moeten ontkennen, en zich van het inzicht in den modalen zin-samenhang tusschen de wetskringen berooft, zal ook zij moeten toegeven, dat het in geen geval zin kan hebben, uitsluitend het ruimtelijk punt tot een geometrische fictie te verklaren.

Hoe hebben wij dit punt dan te zien?

De onzelfstandigheid van het punt in den modalen ruimtezin.

Ik vestig er de aandacht op, dat het ruimtelijk punt aan de subjectieve ruimtefiguur gebonden is en nimmer los van zulk een figuur kan bestaan.

Aan het punt hangt de subjectief-objectieve extensieve *grootte* der subjectieve ruimtefiguur.

In den subjectieven getalszin gefundeerd, is het punt slechts als een intensieve *objectivatie* van het getal in den zin der ruimte te vatten.

Zoo staan dus subjectieve ruimte-figuur en objectief ruimtepunt in ruimtelijke *subject-objectrelatie*.

Een infinitesimale getallenreeks laat zich in den zin der ruimte *objectiveeren* in de punten van een rechte.

In dezen originairen ruimtelijken zin blijven de punten echter steeds afhankelijk van de subjectieve continue uitgebreidheid van

deelen der rechte, die telkens door twee punten *begrensd* worden. De grenspunten dezer deelen zijn dan *objectief vóór* en *na* in den originairen continuen ruimte-tijd der *gelijktijdigheid* (simultaniteit).[1)] En dit simultane vóór en na in de *objectief-ruimtelijke tijdsfunctie* heeft den modalen zin der *extensieve ruimtelijke grootte*, welke in den modalen zin van het getal is *gefundeerd*.

De grootte van twee deelen eener rechte, die één grenspunt gemeen hebben, is afhankelijk van den afstand van hun tweede grenspunt ten opzichte van het gemeenschappelijke eerste grenspunt.

Het punt zelve bezit geen extensieve grootte in eenige ruimtelijke dimensie, maar door de beide grenspunten is *objectief* de *subjectief-ruimtelijke*, d.i. *extensieve* grootte bepaald van de rechte, welke door hen begrensd wordt.

De moderne arithmetica benadert in de verdiepte theoretische analyse de bloot-objectieve, zgn. *intensieve* grootte van het punt in de zgn. *reëele* getalsfunctie, die men eenerzijds op ontoelaatbare wijze met het punt vereenzelvigt en waarin men anderzijds op even ontoelaatbare wijze ook het zgn. irrationeele als actueel getal laat fungeeren. Maar juist bij de *systematisch-theoretische ontsluiting* van de anticipatiesferen in den modalen zin van het getal, heeft het theoretisch denken er zich voor te hoeden, de *universaliteit in eigen kring* van den getalszin te misduiden door een theoretische verflauwing van zijn innerlijke modale *grenzen*.

In de originaire ruimte kan geen *objectieve analogie* van de *originaire beweging* fungeeren.

In de genetische beschouwing der ruimte-figuren, waarbij men ze ontstaan *denkt* uit 'beweging' van punt, lijn, vlak, kan men den zin der ruimte slechts in zijn zoowel op de *originaire* als op de *denk*-beweging *anticipeerende functie* vatten. Doch ook deze beschouwing moet, wil zij zich niet in aperte antinomieën ver-

1) Deze modalen tijdsfunctie *in den originairen zin der ruimte* is scherp te onderscheiden van den *bloot analogischen ruimte-tijd* in den physicalen zin der algemeene relativiteitstheorie. Dat in de eerste van een *vóór* en *na* in den statischen zin der ruimte wordt gesproken is niet innerlijk tegenstrijdig. Het zou zulks alleen zijn, wanneer hier het vóór en na in den originairen zin der beweging zou worden gevat.

strikken, bij de ruimtelijke subject-objectrelatie aanknoopen, daar nu eenmaal het punt in zijn bloot *objectief*-ruimtelijke functie geen zin heeft los van de *subjectieve ruimte-figuur* en steeds de snijding van rechten of krommen onderstelt, zelfs in de zgn. imaginaire snijpunten.

De antinomie in de constructie van het zgn. 'punten-continuum'.

Er is nog nimmer een definitie van het ruimtelijk punt gegeven, welke de continue uitgebreidheid niet reeds voor-onderstelt. Daarom ligt in de constructie van het zgn. 'punten-continuum' een onoplosbare antinomie verscholen, in-zooverre men daarbij nl. meent, het ruimtelijk continuum naar al zijn grootte-verhoudingen synthetisch of zelfs 'rein-analytisch' uit zekere elementen te kunnen opbouwen, die zelve niet uitgebreid zijn en ook niet als 'plaats', als snijpunt van krommen of rechten in een reeds voorondersteld ruimtelijk continuum gedacht worden. Men noemt deze elementen *punten*, zonder zelfs een theoretische zin-begrenzing van het 'puntbegrip' te beproeven. De punten-menigvuldigheid wordt continu gedacht zonder dat de punten mogen samenvallen. De antinomie schuilt nu hierin, dat het punt, dat slechts een *onzelfstandig, objectief bestaan* in den zin der ruimte heeft, tot ruimtelijk *subject* wordt verzelfstandigd, wat echter tegelijk zijn *opheffing* beteekent.

Want een absoluut 'dichte', continue punten-'verzameling' beteekent de opheffing van iederen ruimtelijken afstand tusschen de punten, dwz. de opheffing der ruimtelijke continuiteit *tusschen* de punten en daarmede de opheffing van de punten-menigvuldigheid, van het punt zelve, van de ruimtelijke grootte tevens.[1)]

In de differentiaal- en integraal-rekening laat zich deze stand van zaken herkennen in de noodwendige correlatie tusschen differentiaal en integraal.

1) LUDWIG FISCHER heeft in zijn *Die Grundlagen der Philosophie und der Mathematik* (1933) S. 82 ff. deze antinomie op zeer heldere wijze geanalyseerd, zonder echter een positieve oplossing van de verhouding tusschen punt en ruimtefiguur te kunnen geven. De analyse der modale subject-objectrelatie in den ruimte-zin is daartoe noodzakelijk.

Het punt, onder de *ὑπόθεσις* van den modalen bewegingszin, in de theoretische denk-beweging als differentiaal der extensieve grootte begrepen, mag niet met COHEN, den vader der Marburgerschool onder de Neo-Kantianen, als eenzijdige oorsprong van de lijn worden beschouwd.

Want het punt blijft het *objectieve intensieve* correlaat van de *subjectieve extensieve* continuiteit der *ruimtefiguur* en is niet - gelijk de Marburgerschool meent - de uitdrukking van de continuiteit eener scheppende logische denkheweging. Het heeft slechts zin in zijn strenge correlatie tot de subjectieve uitgebreidheid en maakt deze laatste, in onderworpenheid aan de kosmische wet van den zin-samenhang, voor benadering door de anticipeerende infinitesimale functie van den getalszin toegankelijk.

De ruimtelijke grootte is als 'veranderlijke grootte' in de differentiaal- en integraalrekening in evident *anticipeerende functie* gevat. In de continuiteit der logische denk-beweging als vermeende 'Ursprung und rechtfertigende Grund des Seins'[1] ligt nòch originaire getals-, nòch originaire ruimte- of bewegingszin. De modale relatie tusschen punt en ruimtefiguur laat zich niet verlogiseeren. Zij moet door het theoretisch denken uit dienzelfden kosmischen zin-samenhang worden begrepen, die het denken zelve eerst mogelijk maakt.

§ 5 - De subject-objectrelatie in den modalen analytischen zin en de strijd tusschen nominalisme en realisme.

Wij wenden ons thans tot een subject-objectrelatie, welker misduiding in den strijd tusschen nominalisme en realisme een centrale rol speelt, t.w. die in den modalen zin van den logischen wetskring.

Het realisme hield van meet af aan de realiteit der universalia vast, 't zij aan deze universalia een gehypostaseerd bestaan 'ante rem', dan wel een bloot impliciet bestaan 'in rē' werd toegekend, of wel, gelijk in de realistische Aristotelische scholastiek, een be-

1) Aldus NATORP *Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften* 2e Aufl. 1921 S. 221.

staan ‘ante rem’ in den geest Gods en tevens een bestaan in rē in de individueele dingen, terwijl dan voor de universalia in het menschelijk begrip een bloot ‘intentioneel’, geabstraheerd bestaan werd aangenomen.[1)] Het nominalisme daarentegen loochende in al zijn mogelijke schakeeringen een ander dan bloot intentioneel bestaan der universaliën ‘in mente’ (universalia post rem), ofschoon het de universalia zeer wel als objectieve symbolen, of natuurlijke teekens der werkelijkheid kon laten gelden.

Het ‘realisme’ wordt in tegenstelling tot het nominalisme vaak als ‘begripsrealisme’ gequalificeerd. Het onderstelt inderdaad - ook in zijn gematigden Aristotelischen vorm - een slot-hypostase, waarin de *voûς*, als *νόησις νοησεως* en als goddelijke oorsprong, uit den tijdelijken zin-samenhang der werkelijkheid wordt uitgeheven en in een absolute *χωρισμός* tegenover het phaenomenon wordt gesteld, ook al wordt op dit gematigd standpunt aan de substantieele vormen der tijdelijke werkelijkheid slechts een bestaan *in rē* toegekend.

Het universale in rē blijft het metaphysisch *εἶδος*, het de materie den *vorm* gevende *wezen* der dingen, waaraan de materie eerst het actueel *zijn* ontleent (‘forma dat materiae esse’, gelijk het in de scholastiek heet). En in de scholastische leer der ‘formae separatae’, de van alle materie gescheiden onsterfelijke intelligenties, komt de Platonische *χωρισμός*, de uiteenbreking der realiteit in een op zich zelve bestaand noumenon en een stoffelijk phaenomenon, weer onverheeld aan het daglicht.

Het (gematigd) nominalisme berust evenzeer op een uiteenbreken van den tijdelijken zin-samenhang in een noumenon en phaenomenon. Gezien de gevarieerde vormen, waarin het in de geschiedenis van het wijsgeerig denken optreedt, is het uiterst moeilijk, een algemeene karakteristiek van de nominalistische opvatting i.z. de onderlinge verhouding tusschen universale en werkelijk ding te geven. We kunnen slechts dit zeggen, dat het nominalisme aan het ‘universale’ geen ander bestaan toekent, dan dat van een

1) Zie bv. THOMAS AQUINAS *In sent.* II, dis. III, q. 2, a. 2 en *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 2 ad 2.

begrip in het denken, dat buiten de ‘empirische werkelijkheid’ der dingen is gelegen en hoogstens als een natuurlijk teeken voor of symbool van de individueele dingen kan gelden.

De scholastische leer van het logisch intentioneele object.

Nu is in de scholastiek, gelijk wij vroeger zagen, wel aandacht gewijd aan de logische subject-objectrelatie in de leer van den intentioneelen inhoud van begrip en voorstelling.

De ‘universalia post rem’, als de door logische aphaeresis uit de dingen geabstraheerde wezensvormen, hebben in het gematigd realisme slechts een *esse intentionale* of *esse objective*. En daarbij werd scherp onderscheiden tusschen de intentio als subjectieve activiteit en haar obj ectieven vermeenden inhoud. Het nominalisme (OCCAM) kende uiteraard aan de universalia uitsluitend een intentioneel bestaan toe, waardoor echter slechts de empirische individueele dingen als door symbolische teekens (termini) worden beteekend. Daarbij neigt bv. OCCAM het meest tot een vereenzelviging van het intentioneele begrip met den *actus intelligendi*.[1)] De eigenlijke logische subject-objectrelatie wordt dus zoowel in de realistische als in de nominalistische scholastiek uit den tijdelijken zin-samenhang der werkelijkheid losgemaakt en als het in het logisch denken *vermeende* tegenover de *tijdelijke* dingen gesteld.

Het bloot vermeende logisch object is als zoodanig geen bestanddeel der realiteit, het is slechts ‘intentioneele denk-inhoud’. Daardoor wordt de overigens zoo belangrijke scholastische leer van het intentioneele logisch object onlosmakelijk samengekoppeld met de realistische of nominalistische werkelijkheidsbeschouwing der scholastiek, gelijk deze in het immanentiestandpunt is gegrond en door ons met het Christelijk transcendentiestandpunt volstrekt onvereenigbaar is bevonden.

De (Aristotelisch) realistische opvatting voert noodwendig tot de ‘Ab-bild-theorie’, volgens welke de zgn. ‘intentio secunda’ (d.w.z.

1) WILLEM VAN OCCAM *Summa totius logicae ad Adamum*, I, 12 ed. Venet. 1522, fol. 6 r.A.

de slechts op het abstracte universale gerichte denk-handeling) in het intentioneele logisch object het *logisch af-beeldsel* van het subjectief *εἶδος* (wezen) der dingen vat.

Maar ook de gematigd nominalistische opvatting van WILLEM VAN OCCAM moet tot een afbeeldingstheorie haar toevlucht nemen, om aan het volstrekte fictionalisme den pas af te snijden.

De 'universalia' als geïntendeerde denk-obj ecten kunnen volgens hem slechts daarom 'supponeeren' voor een onoverzienbare veelheid van alleen realiter bestaande individueele dingen, wijl ze geen bloote *ficties* van het denken zijn, maar veeleer 'imago', symbolisch afbeeldsel van onderling overeenstemmende trekken der individuen, welke overeenstemmende trekken echter niet als 'substantieele wezensvorm' der dingen mogen worden beschouwd.[1)]

Daarom behoeft het ons niet te verwonderen, dat tenslotte ook de scholastiek den 'Gegenstand' van het (theoretisch) denken niet juist weet te vatten, nòch zich rekenschap geeft van *de grenzen der logische objectiveeringsmogelijkheid*. In de realistische scholastiek wordt 'Gegenstand' identiek met het werkelijke ding en worden ook alle zgn. 'transcendentalia': het zijnsbegrip, het begrip van het goede en ware, en alle andere 'metaphysische' begrippen der 'philosophia prima', tot *object* van de actus intelligendi.[2)]

De vraag, *waarvan* deze begrippen dan de eventueele logische objectivaties zijn, kan hier niet worden opgeworpen, wijl de logische sche objectiviteit niet in den tijdelijken zin-samenhang der werkelijkheid wordt gevat.

In de nominalistische scholastiek worden intentioneel object en

1) In Sent. I d. 2, q. 8 H: 'Universale non est figmentum tale, cui non correspondet aliquid consimile in esse subiectivo...., non est figmentum sicut chimaera vel aliquid tale'.
Ib. E: 'illud potest vocari universale, quod est exemplar et indifferenter recipiens omnia singularia extra, et propter illam similitudinem in esse obiectivo potest supponere pro rebus extra' en ib. F: Illud sit fictum.... propter ista potest esse terminus propositionis et supponere pro omnibus illis, *quorum est imago vel similitudo*'.

2) Vgl. THOMAS AQUINAS *Quaest. sup. Melaph.* I, IV qu. 1 (Opera Omnia Paris): 'Primum objectum intellectus est ens ut commune omnibus'.

'Gegenstand' (*ἀντικείμενον)* van het denken zelfs *vereenzelvigd*, gelijk zulks in de humanistische kennistheorie regel wordt.

De logische objectszijde der tijdelijke werkelijkheid. Begrips-inhoud en begrips-object niet identiek.

Een bevredigend inzicht in de logische subject-objectrelatie is slechts dan te verkrijgen, wanneer wij ook deze relatie uit den tijdelijken zin-samenhang der werkelijkheid zoeken te verstaan.

De tijdelijke werkelijkheid heeft zelve een logische objects-zijde; dat is het eerste inzicht, dat wij ten deze moeten verwerven.

Het logisch object kan niet samenvallen met den intentioneelen logischen inhoud van een subjectief begrip. Logische objectiviteit dekt zich niet met een, in de logische zinzijde van dit begrip bloot 'vermeend zijn'.

De intentioneele begripsinhoud blijft op zich zelve subjectief, en is zelfs niet altijd *op logische objectiviteit betrokken*. Zoo reeds niet in de zgn. reflexieve begrippen, waar opzettelijk van alle logische objectiviteit wordt geabstraheerd. Doch ook afgescheiden hiervan, moet tegen de scholastische en neo-scholastische leer van het bloot *intentioneel bestaan* van het logisch object het bezwaar worden ingebracht, dat zij de logische objectszijde der tijdelijke werkelijkheid loochent en in verband hiermede de logische objectiviteit niet in haar kosmisch gefundeerde modale structuur kan vatten.

Intusschen, al is niet ieder subjectief logisch begrip op logische objectiviteit betrokken, zoomin ieder subjectief psychisch gevoel op een objectief zinnelijk phaenomeen is gericht, de logische objectszijde der werkelijkheid is omgekeerd wel degelijk op het subjectief logisch denken betrokken; zij heeft geen metaphysisch bestaan 'an sich', doch bestaat slechts in de logische subject-objectrelatie.

Zij moet *ontsloten*[1)] worden door de logische subjectiviteit, en blijft zonder deze ontsluiting *latent, verborgen* in den zin-samen-

1) Het woord 'ontsluiting' wordt hier niet gebruikt in den vroegeren zin van *verdieping*, maar in de beteekenis van *ont-hulling*.

hang der tijdelijke werkelijkheid. Maar ook in deze latentie blijft ze *mogelijke* logische objectiviteit voor de logische subjectsfunctie onder de algemeengeldende logische wetmatigheid.

De grenzen der logische objectiviteit.

Op welke modale zin-zijden der werkelijkheid is nu de logische objectiviteit in den kosmischen zin-samenhang betrokken? Het zijn die zin-zijden, welke aan de logische tot substraat dienen en waarvan dus de logische objectszijde der werkelijkheid de objectieve analogieën moet bevatten.

De vóór-logische zin-zijden worden eerst in de logische objectiviteit *logisch denk-baar*.

Zonder een logische objectszijde der werkelijkheid zouden de zgn. 'natuurzijden' der tijdelijke werkelijkheid ons *logisch vreemd* blijven, wij zouden er ons geen begrip van kunnen vormen, wijl ze niet logisch *gefundeerd* zijn.

De vóór-logische zin-zijden der realiteit moeten primair door het logisch denken logisch *geobjectiveerd* worden, d.w.z. de logische objectszijde der werkelijkheid moet door het denken *patent, ont-huld* worden, zullen wij tot *kennis* van deze zin-zijden komen. De logische objectiviteit is echter niet de *schepping* van het 'transcendentaal logisch subject', doch zij is in de tijdelijke wereldorde als objectieve logische zin-zijde der werkelijkheid gevoegd. Het logisch denken zou niets logisch kunnen objectiveeren, indien aan de werkelijkheid zelve niet een logische objectszijde in de goddelijke scheppingsorde was toebedeeld.

De logische objectiviteit is de objectieve verbondenheid van de logische menigvuldigheid tot een modaal-logische eenheid, welke systatisch in den zin-samenhang der werkelijkheid besloten ligt, en die buiten dezen zin-samenhang ook geen logisch-objectieve zin zou kunnen zijn.

De subjectieve synthesis, waarover wij nader bij het Kennisprobleem handelen, blijft *logisch* in den modalen zin van het *analytische*, doch is in de *logische subject-objectrelatie* op de objectief-logische systase betrokken. De objectief-logische systase

heeft geen *subjectief*-analytischen zin, doch is het *logisch object* der subjectieve analysis.

De kern van waarheid in de zgn. geesteswetenschappelijke methode.

Hangen de grenzen der logische objectiveeringsmogelijkheid nu inderdaad met de retrocipeerende structuur van den modalen zin van den logischen wetskring samen, dan valt ook een nieuw licht op de kern van waarheid, welke in de moderne, zgn. 'geesteswetenschappelijke' denlkmethode, in haar tegenstelling met de 'natuurwetenschappelijke', ligt besloten.

Gelijk bekend, is onder invloed van de Romantiek en HEGEL, voor de zgn. 'geesteswetenschappen' (d.z. inderdaad de wetenschappen, welke de na-logische wetskringen tot 'Gegenstand' hebben) de eisch gesteld, zich geheel los te maken van de 'ruimtelijke', objectiveerende denkwijze der natuurwetenschappen, omdat de 'geestesverschijnselen' slechts door een dialectisch reflexief denken zouden zijn te kennen. Deze nieuwe geesteswetenschappelijke methode is in 't licht onzer wetsidee niet te handhaven, gelijk wij reeds in de *Prolegomena* in Bk. I hebben aangetoond. Maar de kern van waarheid, welke erin ligt besloten, is deze, dat inderdaad de na-logische zin-zijden der werkelijkheid zich niet, gelijk de vóór-logische, *logisch* laten *objectiveeren*, wat echter geheel iets anders is dan 'ver-gegenständlichen'. Juist wijl ze, anders dan de zgn. 'natuur-zijden', *logisch gefundeerd* zijn, hebben zij in de logische *objectszijde* der tijdelijke werkelijkheid geen analogon.

Dit neemt intusschen niet weg, dat de na-logische objectsfuncties der *dingen* in de logische objectsfunctie gefundeerd blijven. Doch dit punt kan eerst later nader worden onderzocht, daar het de individualiteitsstructuur der tijdelijke werkelijkheid betreft.

§ 6 - De subject-objectrelatie in den modalen zin des rechts en de problematiek van het subjectief recht.

Wij willen tenslotte de zoo belangrijke subject-objectrelatie in den *modalen rechtszin* aan een voorloopige zin-analyse onder-

werpen. Zij is essentieel aan de modale zinfiguur van het subjectieve recht.

De theorie van het subjectieve recht lijdt nog steeds onder het gemis aan een behoorlijke modale zin-analyse van haar 'Gegenstand', met het gevolg dat het theoretisch begrip subjectief recht in hooge mate onvast en onomlijnd moet worden genoemd.

De klassieke Romeinsche juristen vatten het subjectieve recht in wezen als een individualistische subjectieve wilsmacht, zonder zich van *de modale zin-structuur* dezer 'wilsmacht' rekenschap te geven.

Ofschoon zij de subject-objectverhouding in het subjectieve recht wel erkenden, benaderden zij dit laatste nochtans eenzijdig van de subjectieve zijde.

En het rechtssubject vatten zij - in individualistischen trant - als een in-dividuum. Wanneer zij sporadisch het theoretisch probleem van de rechtspersoon (universitas) opwierpen, en de vraag stelden, hoe in de universitas de veelheid tot een subjectief juridische eenheid wordt, dan behielpen zij zich met de Stoicijnsche constructie der universitas als een corpus ex distantibus *σῶμα ἐκ διεστώτων)*[1],waaronder zoowel de *universitates rerum* (de kudde, een bibliotheek enz.) als de *universitates personarum* (de corporatieve rechtsverbanden) werden samengevat, en dat beschouwd werd als een veelheid van individuen, die zonder zinnelijk-ruimtelijke aanrakingspunten, van nature slechts als corpora singula et unita *(σώματα ἡνωμένα)* bestaan, maar nochtans door een fictieven rechtsband tot een gedachte eenheid samengevat en met één woord genoemd worden (uni nomini subjecta).[2]

Zoo werd ook het rechts-object niet aan een modale zin-analyse onderworpen. De individualistische subjectieve wilsmacht bepaalde volgens de opvatting der juristen geheel eenzijdig den inhoud van het subjectieve recht.

1) Vgl. bv. POMPONIUS 1. 30 D. 41, 3.
2) Vgl. SENECA *Epist.* 102 (lib. XVII, 2): 'Quaedam (corpora ex distantibus), quorum adhuc membra separata sunt, tanquam exercitus, populus, senatus, illi enim, per quos ista corpora efficiuntur, j u r e aut o f f i c i o cohaerent, natura diducti et singuli sunt.'

Vandaar dat de vóór-theoretische Germaansche opvatting van een *objectief-juridische zaaksfeer*, waarin, onafhankelijk van de individueele persoon van den gerechtigde, tal van subjectieve rechten konden zijn *geïnvesteerd*, aan het theoretisch ontwikkeld Romeinsche ius civile en ius gentium vreemd bleef.

Het zaak-begrip bij de Romeinsche juristen.

Als *zaak*, rēs, beschouwden de Romeinsche juristen ieder zinnelijk-ruimtelijk begrensd natuurding, dat object van menschelijke wilsheerschappij kan zijn. Het volle recht op deze lichamelijke zaak was het eigendomsrecht, dat daarom vaak met de zaak vereenzelvigd werd.

Dit primitieve zaakbegrip was uiteraard onvoldoende, om de op hooger cultuurpeil zeer gedifferentieerde rechtsobj ecten te kunnen omvatten. Het liet reeds in den steek, waar het er op aankwam een bijzonder recht aan een *pars pro indiviso* te begrijpen. Want de res werd evenals het rechtssubject individualistisch als een afgesloten enkelheid zonder innerlijke veelheid van subjectiefobjectieve rechtsbetrekkingen gedacht.

GIERKE wijst er op, dat daarom, streng genomen, een zaak ook niet gelijktijdig object van verschillende subjectieve rechten kon zijn. Inderdaad was er in wezen slechts één onmiddellijk zakelijk recht, t.w. de eigendom. Doordat het eigendomsrecht de zaak in haar totaliteit geheel binnen de ‘wilssfeer’ van een rechtssubject bracht, sloot het in beginsel iederen anderen juridischen wil van de onmiddellijke heerschappij over dezelfde zaak uit.

Eerst als rechten van bijzonderen en in den grond *fictieven* aard treden de jura in rē aliena op, die echter nimmer geheel onmiddellijke zakelijke rechten werden, daar tusschen hen en de zaak het eigendomsrecht bleef staan. Daarom werden deze rechten steeds min of meer als een anomalie beschouwd.

Ook bij de persoonlijke rechten kon de subject-objectverhouding niet geheel worden geëlimineerd, doch hier werd het rechtsobject zooveel mogelijk achter den persoonlijken rechtsband tusschen de daarbij betrokken rechtssubjecten teruggedrongen.

De onderscheiding tusschen lichamelijke en onlichamelijke zaken in de Romeinsche rechtswetenschap.

Bovenal kwam men echter in moeilijkheden ten aanzien van juridische objecten, waarop successievelijk, in eenzijdige onderlinge afhankelijkheid meerdere zakelijke rechten waren betrokken; bv. een hypotheek op een object van vruchtgebruik. Hier stond men eigenlijk, bij het aan het begrip rechtsobject ten grondslag gelegde natuur-lichamelijk zaakbegrip, voor het dilemma: òf de mogelijkheid van zakelijke rechten op objecten van andere zakelijke rechten te loochenen, of objectlooze subjectieve rechten aan te nemen. De Romeinsche juristen trachtten aan dit dilemma te ontkomen door *onlichamelijke zaken* naast *lichamelijke* te onderscheiden, waarbij zij de res incorporales met subjectieve rechten vereenzelvigden. Zoo kwam men tot de constructie van 'rechten op rechten', een constructie, die, tot in de moderne rechtswetenschap gehandhaafd, slechts is te verklaren uit een gemis aan inzicht in de waarheid, dat de rechtssubjectiviteit zelve zich in den modalen zin des rechts niet laat objectiveeren en dat het rechtsobject een, boven alle willekeur verheven, *modale structuur* bezit.

Terecht merkt GIERKE op, dat 'onlichamelijke zaken' nooit de 'rechten' als zoodanig kunnen zijn, maar veeleer 'der von dem betreffenden Recht ergriffene und als Willensobject gesetzte Theil der Sachsphäre bestimmter Gegenstande'.[1)] Wij moeten ons er des te meer over verwonderen, dat GIERKE, ondanks dit juiste inzicht, in de onhoudbare constructie van subjectieve rechten als rechtsobject is teruggevallen.

Men spreekt niet van een hypotheekrecht op het eigendomsrecht. Waarom dan wel van een hypotheekrecht op het recht van vruchtgebruik?

Dat het hier inderdaad een theoretische onhelderheid betreft, die ook practisch tot onbillijke consequenties kan leiden, weet ieder jurist, die de jurisprudentie van den Hoogen Raad ten aanzien van het zgn. 'pandrecht op niet aan order gestelde schuldvorderingen'

1) *Genossenschaftsrecht* II S. 63.

vergelijkt met den maatschappelijken juridischen zin van dezen vorm van zekerheidstelling.[1)]

De natuurrechtelijke opvatting van het subjectieve recht.

Gaan wij de ontwikkeling van de dogmatiek van het subjectief recht verder na, dan treft ons de toenemende verwarring tengevolge van het gebrek aan een wezenlijke modale zin-analyse der juridische subject-objectrelatie. De humanistische natuurrechtsleer knoopt haar theorie van het subjectieve recht in wezen aan bij het natuurrechtelijk vrijheidsbegrip en bekommert zich niet om de kosmische structuur van de juridische subject-objectverhouding. Over het karakter van het rechtsobject wordt niet eens meer gesproken.

Volgens HOBBES, PUFENDORFF en THOMASIUS is *mijn* recht al hetgeen mij niet is verboden. Volgens een andere opvatting, die wij reeds bij GROTIUS vinden, is *mijn* recht al datgene, ten aanzien waarvan andere rechtssubjecten door de rechtsorde dwingend tot eerbiediging gebonden zijn.

De, van LOCKE uitgegane, theorie der absolute aangeboren rechten stelt het subjectieve recht als een 'absolutum' eigenlijk geheel buiten den zin des rechts en moest in hare consequenties, gelijk die door den jongen FICHTE op radicale wijze werden getrokken, destructief worden voor de erkenning van het positieve recht als normen-ordening.

Uit deze, in wezen onjuridische, natuurrechtelijke opvatting stammen de roemruchte constructies van rechten op slapen, wandelen, ademen, leven etc., die bij de pandectisten in de vorige eeuw nog in vollen ernst genomen worden.

Hegel's wilsmacht-theorie.

Van grooten invloed op de dogmatiek der 19e eeuw wordt dan HEGEL's theorie van het subjectieve recht als *individueele wils-*

1) Vgl. ASSER-SCHOLTEN *Zakenrecht* (7e dr. 1933) blz. 425 vlg.

macht, welke theorie weer bij de Romeinsch-rechtelijke opvatting aanknoopt.

HEGEL ziet met KANT het recht in de bovenzinnelijke *idee der vrijheid* verankerd.[1] Hij geeft aan deze idee in haar verwerkelijking in het recht een *modaal-historischen inhoud:* zij wordt bij hem identiek met de *machtsidee*, welke in den staat als zedelijk instituut der macht is geconcentreerd. Deze machtsidee komt in de statelijke normen tot uiting als *algemeen kunnen*, in het subjectief individueele recht (de antithesis der moraal, welke antithese in het staatsverband als belichaamde zedelijkheid dialectisch tot hoogere synthesis wordt opgeheven) als *bijzondere wilsmacht*, als *bijzonder kunnen*.

Tegelijk schakelde HEGEL, trouwens in KANT's lijn, het *doel*, waaraan de in het subjectieve recht begrepen wilsmacht wordt dienstbaar gemaakt, de bevrediging van 's menschen behoeften en neigingen, uit het rechtsbegrip uit. Het belangen-element wordt dus uit het begrip van het subjectieve recht geweerd. Deze opvatting werd door de Historische School overgenomen. V. SAVIGNY[2] en PUCHTA[3] zien beide het wezen van het subj ectieve recht in de *bijzondere wilsmacht van het individu*, afgescheiden van het belang, dat er door gediend wordt.

Vooral door de uitschakeling van het belangen-element kwam nu de subject-objectrelatie in het subjectieve recht op losse schroeven te staan.

Het subjectieve recht wordt in de subjectieve wilsbevoegdheid

1) *Grundlinien der Philosophie des Rechts* §§ 29 en 41.

2) V. SAVIGNY *System des heutigen römischen Rechts* I S. 7: 'Betrachten wir den Rechtszustand, so wie er uns im wirklichen Leben von allen Seiten umgiebt und durchdringt, so erscheint uns darin zunachst die der einzelnen Person zustehende Macht: ein Gebiet worin ihr Wille herrscht, und mit unsrer Einstimmung herrscht. Diese Macht nennen wir e i n R e c h t dieser Person, gleichbedeutend mit Befugnisz: Manche nennen es das Recht im subjectiven Sinn.'

3) PUCHTA *Cursus der Institutionen* I § 6: 'Wir gebrauchen das Wort Recht: 1^{o} für den allgemeinen Willen, den Willen der Gesammtheit; 2^{o} für den Willen des Einzelnen, sofern er jenem allgemeinen Willen entspricht, für die Herrschaft oder Macht, die der Person über einen Gegenstand gegeben ist.'

geconcentreerd en het zwaartepunt in de subjectieve rechtsbetrekking van persoon tot persoon gezocht. HEGEL wilde alleen de onvrije natuur als object erkennen.

In haar latere ontwikkeling (LENEL, SCHLOSSMANN en THON, later ook WINDSCHEID) ziet de wilstheorie dan ook geheel van het rechtsobject af.

De onderscheiding tusschen persoonlijke en zakelijke rechten.

De consequenties van deze emancipeering van het begrip subjectief recht van de juridische subject-objectrelatie openbaarden zich in de eerste plaats in de breuk met de vroegere opvatting i.z. het onderscheid tusschen persoonlijke en zakelijke rechten.

V. SAVIGNY trachtte nog het onderscheid op het (door hem niet in den modalen juridischen zin gevatte) verschil in object van het recht te gronden: De 'onvrije natuur' is volgens hem object van *zakelijke*, bepaalde menschelijke handelingen zijn object van *persoonlijke rechten*.

Het eigenlijk *juridisch* karakter van het subjectieve recht zag hij echter slechts in de persoonlijke rechtsverhouding, gelijk die door een rechtsnorm is gereguleerd: 'jedes Rechtsverhältnis erscheint uns als eine Beziehung zwischen Person und Person, durch eine Rechtsregel bestimmt.'[1)]

Juist wijl de *subject-objectrelatie* door de vroegere wilsmachttheorie niet in haren *modalen juridischen zin* was gevat, was het slechts consequent, dat de latere wilstheoretici haar bij de onderscheiding tusschen persoonlijke en zakelijke rechten geheel lieten varen, en het onderscheid slechts hierin gingen zoeken, dat het persoonlijk recht alleen een wilsmacht over een bepaaldelijk verbonden persoon, het zakelijk recht zulk eene over ieder ander dan den rechthebbende is! Zoo wordt dus het zakelijk recht eenvoudig vereenzelvigd met het zgn. *absolute recht*, waarvan het vroeger slechts als een specimen was beschouwd.

1) *System* I § 52.

De consequentie van de elimineering der juridische subject-objectrelatie is de opheffing van het begrip subjectief recht.

Deze elimineering van de juridische subject-objectrelatie, die overigens slechts de consequentie was van een gemis aan theoretisch-juridische zin-omlijning, dat van meetaf de leer van het subjectieve recht had gekenmerkt, voerde nu tot een grenzelooze verwarring tusschen *subjectieve rechten* en juridische *competentiebevoegdheden* en in nauw verband met deze grens-uitwissching ter laatste instantie tot een *volledige oplossing van het subjectieve recht in de wetszijde van den juridischen wetskring*.

Deze consequentie is in den jongsten tijd, schoon van verschillend methodologisch uitgangspunt, op radicale wijze getrokken door KELSEN en DUGUIT met hun volgelingen, die in het begrip subjectief recht slechts een metaphysisch residu van het natuurrecht kunnen zien.

Zij werd echter reeds van meetaf begunstigd door een innerlijke antinomie in de wilsmachttheorie, die het subjectieve recht niet in de wetszijde van den juridischen wetskring wilde oplossen.

Immers deze theorie vatte inderdaad het subjectief recht als een soort privaat gezag over andere rechtssubjecten en dat in de bloot *gecoördineerde juridische maatschapsverhoudingen* van het jus civile, waarin die rechtssubjecten toch in *juridische, gelijkheid* tegenover elkander staan. Zoo kwam zij aanstonds in deze moeilijkheid: Hoe kan de subjectieve wil van een rechtssubject *gezag* krijgen over den wil van een met hem gecoördineerd rechtssubject en als zoodanig dit nevengeschikte rechtssubject verplichtingen opleggen? De in oorsprong irrationalistische historische rechtsbeschouwing beproefde steeds de *wetszijde* van het recht uit de als *gemeenschap* of *verband* gevatte *subjectszijde* te verstaan.

Het recht is voor haar in oorsprong de irrationalistisch (uit den nationalen volksgeest) gevatte *algemeene wil van het volksverband*, dat in den staat zijn rechtsorganisatie ontvangt. Niets lag dus meer voor de hand, dan de wilsmacht, die zich in het subjectieve recht openbaart, met den *staatswil als juridieken verbandswil* te vereenzelvigen.

Aanvankelijk, echter trok de wilstheorie geenszins deze consequentie uit haar uitgangspunt. Zij bleef veeleer op het Hegeliaansche standpunt staan, dat *algemeene wil* en *bijzondere wil, staatswil* en *subjectief recht* dialectisch van elkander bleef onderscheiden, ofschoon het laatste toch in een dialectische eenheid met den staatswil werd gezien. Zoo definieerde KIERULFF (zelf Hegeliaan en geen aanhanger der Historische School) het subjectieve recht als 'de concrete eenheid van den staatswil en den individueelen subjectieven wil'.[1] D.w.z. de private subjectieve wilsmacht over personen kan slechts verplichtingen scheppen voorzoover zij met de positieve rechtsnormen (als algemeenen staatswil) overeenstemt.

De wilsleer in positivistisch-psychologistische gedaante.

Doch naarmate de irrationalistisch-idealistische rechtsbeschouwing van de Historische School door het rationalistisch positivisme werd overwoekerd, veranderde de geheele wilstheorie geleidelijk van karakter. Psychologistische opvattingen verdrongen de idealistisch-historische. Men introduceerde een psychologisch wilsbegrip in de theorie van het subjectieve recht en verwikkelde zich nu in de bekende antinomieën, welke dit wilsbegrip met zich voert ten aanzien van de rechten van pasgeborenen, krankzinnigen, slapenden en in 't algemeen van hen, die subjectieve rechten verwerven, zonder daarvan zelf iets te weten.

Met behulp van *ficties* trachtte men deze antinomieën te maskeeren. De positivistische wilstheorie vatte zoowel het subjectieve recht als de rechtsnorm als *psychologische imperatief*. Maar consequent doorgedacht vond zij in het subjectieve recht geen andere bevelen dan die van den wetgever.[2]

Zoo laat reeds BINDING's leerling THON van het subjectieve recht niets anders over dan de 'aanspraak', welke de wetgever aan het

1) *Theorie des gemeinen Civilrechts* I S. 154.
2) Vgl. hieronder uitvoerig A.A.H. SRUYCKEN *Het Rechtsbegrip* (diss. Leiden, 1903) blz. 82 vlg.

'individu' schenkt, om, bij overtreding van de hem beschermende rechtsnormen, andere (zgn. secundaire of sanctie-) normen in werking te doen treden, welke voldoening aan de primaire normen of het verkrijgen van een aequivalent daarvoor beoogen.[1)]

Is echter deze aanspraak tenslotte iets anders dan een *competentie*, nog daargelaten of men, in positivistische lijn doorredeneerend, eigenlijk ook niet het vóór-processueele vorderingsrecht (de actie in materieelen zin) zou moeten oplossen in de bloote formeele processueele bevoegdheid, een rechtsvordering in te stellen?

Ook de belangentheorie elimineert de juridische subject-objectrelatie.

Voerde zoo de wilstheorie door de elimineering van de modaaljuridische subject-objectrelatie tot een opheffing van het begrip subj ectief recht, de door RUDOLPH V. JHERING geïntroduceerde *belangentheorie* kon door haar onjuridische opvatting van het belangenbegrip geen dam opwerpen tegen de geleidelijke theoretische oplossing van het subjectief recht in een functie van de rechtsnorm. V. JHERING, vroeger zelf aanhanger van de Historische School en haar *wilsmachttheorie*[2)], noemt het belang het *substantieele* of *materieele* moment in het subjectieve recht, dat echter eerst zijn juridische omlijning moet ontvangen door het formeele moment, de *rechtsbescherming* welke de rechtsorde eraan verleent.

Het is nu van essentieel gewicht, te weten, in welken zin V. JHERING het belangenmoment neemt. Hij stelt het gelijk met de voorstellingen van nut, goed, waarde en genot. De maatstaf volgens welken het recht deze begrippen meet, is volgens hem geenszins uitsluitend de *economische*, welken laatsten V. JHERING overigens op zeer willekeurige wijze met geld en geldswaarde vereenzelvigt. Het vermogen is niet het eenige, wat den menschen door de rechtsorde moet worden verzekerd. Daarboven staan nog andere en hoogere goederen van ethischen aard: de persoonlijkheid, vrijheid,

1) *Rechtsnorm und subjectives Recht* S. 218.
2) Zie *Geist des römischen Rechts* II, 1e Abt. S. 143 ff.

eer, de familieband, goederen, zonder welke de 'uitwendige zichtbare' goederen geen waarde zouden hebben.[1)] Dit beteekent kort en goed, dat V. JHERING het 'belang' maakt tot een alle zingrenzen verflauwend 'algemeen begrip' en dat zijn theorie van het subjectieve recht de juridische subject-objectrelatie geheel elimineert.

Wanneer men van een subjectief recht op de persoonlijkheid, of op vrijheid gaat spreken en met V. JHERING het vaderlijk gezag tot een subjectief recht denatureert, dan heeft men principieel het begrip rechtsobject als vereischte voor ieder subjectief recht losgelaten.

De rechtsorde kan principieel slechts *vergeldings*belangen beschermen. Een kind heeft er *moreel* belang bij, dat hij zijn levensonderhoud van zijn ouders als *liefde*gave en niet bloot als burgerlijk *rechtsgoed* ontvangt. Maar de bescherming van dit belang is principieel aan de rechtsorde onttrokken. V. JHERING geeft echter geen enkele zin-begrenzing aan zijn belangenbegrip.

En in de latere zgn. combinatie-theorieën, welke een compromis tusschen wils- en belangentheorie beoogden, is deze fout nimmer hersteld.

Beide, wils- en belangentheorie, zoomede de combinatietheorieën hebben, doordat zij de zin-analyse der juridische subject-objectrelatie veronachtzaamden, de grenzen tusschen subjectief recht en competentie uitgewischt.

Het principieel verschil tusschen juridische competentie en subjectief recht. Inhoud en object van een subjectief recht zijn niet identiek.

De competentie behoort echter niet aan de subjectszijde, maar aan de *wetszijde* van den juridischen wetskring thuis. Zij is primair *competentie* tot *rechtvorming*, is een noodzakelijk retrocipeerend zin-moment in den modalen rechtszin naar de norm-zijde, daar de *positiviteit* zelve, gelijk wij vroeger zagen, als historische retrocipatie in dien modalen rechtszin besloten ligt.

De competentie nu heeft wel noodzakelijk een *juridischen in-*

1) *Geist des römischen Rechts* III, I S. 339/40.

houd, maar mist principieel de *betrokkenheid op een rechtsobject*. Inhoud en object van het subjectief recht vallen evenmin samen, als inhoud en object van een begrip of van een subjectief zinnelijk waarnemingsbeeld.

De regeeringsbevoegdheid, de kiesbevoegdheid, het vaderlijk gezag, de bevoegdheid private rechtshandelingen te verrichten enz. zijn principieel *competentiebevoegdheden, maar geen subjectieve rechten*. Zij hebben geen rechtsobject.

Maar de heerschende theorieën i.z. het subjectieve recht hebben geen omlijnd juridisch object-begrip. Vandaar dat bv. JELLINEK, die een combinatie-theorie verdedigt, zonder schroom van een subjectief recht der overheid op juridische gehoorzaamheid der burgers spreekt[1)], waarbij dus de *rechtsplicht* tot *rechts-object* wordt gepromoveerd.

En wie eenmaal principieel de grenzen tusschen competentie en subjectief recht uitwischt, heeft tegen de principieele elimineering van het begrip subjectief recht, welke in de jongste phase van de ontwikkeling der theorie door steeds meerderen wordt verdedigd, geen principieel verweer!

Legde de wilsleer aanvankelijk den nadruk op het moment van de *beschikkingsbevoegdheid* van den subjectief gerechtigde, dan verstond zij daaronder juist niet een beschikkingsbevoegdheid over het *object van het subjectieve recht*, doch veeleer de *beschikkingsbevoegdheid over het recht zelve*. Maar *deze* beschikkingsbevoegdheid kan onmogelijk een bestanddeel *in* het subjectieve recht, laat staan het subjectieve recht zelve zijn, daar een beschikking over een recht inderdaad een *daad van rechtsvorming* is.

De bevoegdheid, subjectieve rechten over te dragen, is een *competentie* tot private, niet-statelijke rechtsvorming, die in het subjectieve recht van den gerechtigde slechts haar oorspronkelijken *rechtsgrond* vindt.

Maar bij de gesignaleerde verwarring tusschen juridische beschikkingsbevoegdheid over het *subjectieve recht zelve* en over het *object* van dit recht, viel het THON schijnbaar gemakkelijk aan

1) *System der subj. öffentl. Rechte* (2e Aufl. 1919) S. 86 ff.

te toonen, dat de beschikkingsbevoegdheid ook geheel afgescheiden van het subjectief recht kan voorkomen. Zoo wees hij op de overdracht van verduisterd roerend goed aan een derde te goeder trouw, welke overdracht op grond van een uitdrukkelijke burgerrechtelijke bepaling dezen derden eigendom verschaft. Deze redeneering ging wel is waar niet op[1)], maar liet niet na indruk te maken.

Legde anderzijds de belangentheorie den nadruk op de *genotsbevoegdheid* van den subjectief gerechtigde, dan wreekte zich onmiddellijk de onjuridische opvatting van het belang- en genotsbegrip, waardoor het THON weder gemakkelijk viel, de leer, dat de genotsbevoegdheid essentieel is voor het subjectief recht, ad absurdum te voeren.

De consequent Hegeliaansche opvatting in de wilstheorie, welke immers het belangenelement uit het begrip van het subjectieve recht had geëlimineerd, moet van zelf ook de genotsbevoegdheid eruit schrappen. Zoo dan ook in volle scherpte KIERULFF, HAELSCHNER e.a. Toch was in de wilstheorie, m.n. bij WINDSCHEID deze consequentie geenszins algemeen getrokken.[2)] THON deed zulks voor de wilsleer in haar positivistisch-psychologistische gedaante met groote scherpzinnigheid[3)], waarbij zijn requisitoir tegen de door hem bestreden opvatting te scherper doel trof, daar deze de genotsbevoegdheid opvatte als de natuurlijke vrijheid, van alles ongestoord te genieten, wat door de positieve rechtorde niet verboden is. Op deze wijze kon men zelfs de immoreele consequentie

1) Zij verwart nl. *rechtsgrond* en *rechtsgevolg* (de causale analogie in den modalen rechtszin naar de wetszijde). THON tracht de mogelijkheid van een private beschikkingsbevoegdheid, los van het subjectieve recht aan te toonen. In dit bewijs kan hij echter nimmer slagen. De eigenaar kan op *grond* van zijn subjectief recht den eigendom overdragen. De niet gerechtigde heeft echter juist geen competentie tot overdracht van het eigendomsrecht. Wanneer ons B.W. in art. 2014 nochtans den eigendom van bv. verduisterd roerend goed op een bona fide derde laat overgaan, dan geschiedt deze eigendoms-overgang slechts op grond van de *wet*, welke het rechtsbeginsel van de bescherming der goede trouw hanteert.
2) *Pandekten* § 167, 179, no 5.
3) *Rechtsnorm und subjektives Recht* S. 288 ff.

niet ontwijken, dat het subjectieve recht een *jus utendi et abutendi* zou zijn.

Subjectief recht en reflex-bevoegdheid.

Door het subjectieve recht in beginsel los van de juridische subject-objectrelatie te vatten, werd het voor de heerschende theorieën eindelijk ook onmogelijk een houdbaar criterium aan te geven ter onderscheiding van het *subjectieve recht* van de zgn. *reflexbevoegdheid*. Met name de belangen-theorie verkeerde in de noodzakelijkheid zulk een criterium te zoeken, daar haar belangenbegrip volmaakt onjuridisch was gevat.

Een fabrikant kan belang hebben bij een wet tot verhooging van de invoerrechten op de door hem geproduceerde goederen. Maar daarom heeft hij nog geen mysterieus subjectief recht op de uitvoering der wet!

Bij de passieve kiesbevoegdheid zijn ongetwijfeld ‘belangen’ betrokken, maar daarom is zij nog geen subjectief recht.

V. JHERING, die wel het eerst aan het onderscheid tusschen subjectief recht en reflex-bevoegdheid aandacht wijdde, zocht het criterium in de rechtsbescherming (de actie in materieelen zin). Maar niet ieder door een actie beschermd belang is een subjectief rechtl Men denke aan de oude actio popularis in het Romeinsche recht, aan de echtscheidingsactie, aan de administratieve actie ex art. 58 Ambtenarenwet 1929 van den ambtenaar wegens détournement de pouvoir zijner meerderen etc. Ook de beperking, dat de actie in het overwegend individueele belang van den betrokkene moet zijn verleend, levert geen criterium. In het hierboven genoemde geval van den ambtenaar is ongetwijfeld diens individueele belang bij de administratieve procedure betrokken. Maar waar zou het subjectief recht zijn gelegen, dat door zijn meerderen zou zijn gekrenkt, wanneer zij hem bv. uit persoonlijke rancune, buiten het belang van den dienst om, zouden overplaatsen bij een anderen tak der administratie? En het alles afdoend bewijs, dat het genoemde criterium niet deugt, zijn de Romeinsch-rechtelijke bezitsinterdicten, welke ook den dief tegen eigenrichting van den wer-

kelijk subjectief gerechtigde toekwamen. Het bezit is als zoodanig in 't geheel geen subjectief recht.

Zoo blijkt aan alle zijden de theorie van het subjectieve recht vast te loopen, wanneer zij het subjectieve recht niet in de juridische subject-objectrelatie vat.

§ 7 - De juridische subject-objectrelatie en de grenzen der juridische objectiveeringsmogelijkheid.

De modale zin van het rechtsobject.

Hoe hebben wij de juridische subject-objectrelatie te vatten? Wij beginnen op den voorgrond te stellen, dat zij volstrekt niet uitsluitend aan de rechtsverhouding van het subjectieve recht is gebonden. Er zijn ook ‘objectieve rechtsfeiten’, als bv. (de juridische zijde van) het verbranden van een huis, hagelslag, het sterven van een dier etc. etc., die, in hun modale betrokkenheid op rechtssubjecten (bv. verzekeraar en verzekerde), in juridische subjectobjectrelatie staan. Het zijn *onzelfstandige* rechtsfeiten, die zonder verband met *subjectieve* rechtsfeiten (bv. het afsluiten van een verzekeringscontract, een onrechtmatige handeling etc.) geen juridischen zin hebben. Zonder de betrekking op de rechtssubjectiviteit kan geen juridische objectsfunctie bestaan.

In de rechtsverhouding van het subjectieve recht is het rechtsobject echter object van subjectieve juridische beschikkings- en genotsbevoegdheid, gelijk deze naar de wetszijde door rechtsnormen is gereguleerd.

Alles komt er nu op aan, willen wij niet in de fouten der vroeger besproken theorieën vervallen, het rechtsobject, in zijn betrekking tot de subjectieve beschikkings- en genotsbevoegdheid van den subjectief-gerechtigde, wezenlijk in *den modalen rechtszin* te vatten.

In de eerste plaats moet dus worden opgemerkt, dat het rechtsobject slechts in de *juridische objectszijde* der volle tijdelijke werkelijkheid is te vinden, en nimmer identiek kan zijn met de volle realiteit van een *ding*, noch zich kan dekken met een *zinnelijk*

waarnemingsobject, gelijk de Romeinsche juristen meenden in hun begrip van de ‘res corporalis’.

Het rechtsobject is slechts in den modalen *vergeldingszin* te vatten. Dat de vergelding inderdaad de onherleidbare zin-kern van den modalen rechtszin is, hebben wij reeds herhaaldelijk vooropgesteld, al kunnen wij eerst in de bijzondere theorie der wetskringen deze vooropstelling nader adstrueeren.[1)] Voorloopig moge ik voor deze adstructie verwijzen naar mijn boek *De Crisis in de Humanistische Staatsleer* (1931) blz. 187 vlg.. In dit verband komt het er slechts op aan te waarschuwen tegen de gebruikelijke vereenzelviging van den modalen vergeldingszin met zijn *bijzondere* openbaring in de *strafvergelding:* hij kan zich inderdaad in alle mogelijke modale zin-individualiteit uitdrukken. De vergelding als *kern* van den modalen rechtszin drukt zich slechts in den vollen samenhang met zijn retrocipeerende en anticipeerende zin-momenten uit. Wij wezen reeds op de getals-, op de ruimtelijke, op de bewegings-, op de historische, op de taal- en op de aesthetische en economische retrocipaties in den vergeldingszin.[2)]

Vooruitgrijpende op de resultaten der systematische zin-analyse, geef ik hieronder de synthetische formules voor het rechts*begrip* naar wets- en subjectszijde, die in strenge correlatie tot elkander moeten worden gevat:

I - Het recht is naar den modalen zin van zijn wetszijde:
De eenheid (orde) in de veelheid, naar de correlatie van maatschaps- en gemeenschapsfuncties der competentiekringen, van aan den wil van vormende organen toe te rekenen en uit goddelijke beginselen gepositiveerde normen met bepaalde beteekenis, geldingsgebied en geldingstijd, die naar gronden en gevolgen, in den samenhang van veroorloovende en gebiedende (resp. verbiedende) functies, door harmonische afweging de evenmaat reguleeren in de veelheid van gemeenschaps- en maatschapsbelangen *in de zinkern der vergelding*.

1) In mijn nog niet gepubliceerd werk *Encyclopaedie der Rechtswetenschap* (Dl. II) heb ik deze adstructie reeds uitvoerig gegeven.
2) Zie hiervoren blz. 88 vlg., blz. 108 vlg. en blz. 180 vlg.

II - Het recht is naar den modalen zin van zijn subjectszijde: De veelheid van tot den subjectieven wil van handelingsbekwame subjecten, of per repraesentationem aan handelingsonbekwame subjecten toe te rekenen subject-objectbetrekkingen, die, plaatselijk en tijdelijk gebonden, in de correlatie van gemeenschaps- en maatschapsbevoegdheden en plichten harer subjecten, naar hare positieve beteekenis in overeenstemming met of in strijd met de rechtsnormen, causaal zijn voor het harmonisch evenwicht der menschelijke belangen *in de zinkern der vergelding*.

In deze definities zijn alle retrocipeerende zin-momenten in de modale zin-kern der vergelding samengevat.

Het rechtsobject is in de juridische subject-objectrelatie van het subjectieve recht geen willekeurige gedachten-constructie, evenmin als het rechtssubject zelve zulks is, doch een modale functie, die streng aan de kosmische wetsorde is gebonden en slechts uit den vollen hierboven geformuleerden modalen rechtszin is te verstaan.

De kosmische grenzen der juridische objectiveeringsmogelijkheid en de juridische zin der slavernij.

Gelijk in het objectief zinnelijke waarnemingsbeeld slechts vóór-psychische werkelijkheidsfuncties psychisch geobjectiveerd zijn, zoo kunnen in de rechtszijde der werkelijkheid slechts de vóór-juridische werkelijkheidszijden van een ding of handeling juridisch worden geobjectiveerd.

Noch liefde, noch geloof kunnen object zijn van een subjectief recht, evenmin als een rechtssubject zelve juridisch object kan worden. Dit is van belang voor het juiste juridisch inzicht in den zin der *slavernij*.

Nimmer kan de volle persoonlijkheid van een mensch, of kunnen zelfs haar subjectieve moreele en geloofsfuncties *juridisch object* zijn. Daarop heeft van meetaf de Christelijke Kerk den nadruk gelegd, ook toen zij nog slechts langs indirecten weg zich tegen het instituut der slavernij kon keeren.[1)] Daarom is STAMMLER's op-

1) Vgl. bv. LACTANTIUS *Div. Institu.* 5, 15: nam cum omnia humana non corpore, sed spiritu metiamur, tametsi corporum sit diversa condicio, nobis tamen servi non sunt, sed eos et habemus et dicimus spiritu fratres, religione conservos'.
Ook SENECA had zich in zijn *De benef.* 3, 20 sq. geuit tegen de uitbreiding van de slavernij tot het 'geestelijke'. Doch in andere geschriften (bv. *De ira* 3, 10, 4; 3, 37, 2) spreekt hij heel anders!

vatting, dat de slavernij de menschelijke persoonlijkheid qua talis tot rechtsobject maakt, reeds *juridisch* onhoudbaar.

Het object van juridische beschikkings- en genotsbevoegdheid is primair de juridische objectivatie van een economisch belang voor een rechtssubject, een objectivatie als vergeldingsgoed, als zoodanig vervlochten in het geheele samenstel van vergeldingsbelangen in de correlatie van gemeenschaps- en maatschapsfuncties, *waartusschen de rechtsorde de evenmaat in den zin der vergeldingsharmonie heeft te reguleeren*.

Het rechtsobject is niet zelve een economisch belang, zoomin het objectief psychisch waarnemingsbeeld identiek is met de vóór-psychische werkelijkheidszijden van het waargenomen ding.

Maar het rechtsobject als object van een subjectief recht kan zonder het *substraat* van het economisch belang niet bestaan. Want het is toegeordend aan de subjectieve beschikkings- en genotsbevoegdheid in den zin der vergelding en juridische beschikkings- en genotsbevoegdheid is slechts mogelijk aan objecten, die *op de basis van economische waardeering en verdeeling*, juridisch *toe-deelbaar* zijn.

De zgn. persoonlijkheidsrechten en de juridische subject-objectrelatie.

Wanneer men mij nu tegenvoert, dat zulk een opvatting een streep zou halen door de geheele moderne ontwikkeling, die buiten de *vermogensrechten* ook *persoonlijkheidsrechten* is gaan erkennen, dan moet ik antwoorden, dat dit argument op een misverstand berust.

Dat in de door de Nederlandsche rechtsorde erkende ‘persoonlijkheidsrechten’, t.w. het octrooi-, het merken-, het auteursrecht

en het recht op den handelsnaam, een economisch belang van den gerechtigde juridisch is geobjectiveerd, laat zich moeilijk ontkennen.

Dit neemt niet weg, dat men inderdaad grond heeft de zgn. 'persoonlijkheidsrechten' niet kortweg met de vermogensrechten op één lijn te stellen, maar dan alleen wegens het bijzonder karakter van de subject-objectrelatie, dat deze rechten kenmerkt, wegens de omstandigheid nl., dat zij, geheel anders dan de vermogensrechten, zich aan de *individueele persoonlijkheid* van hun subject vastknoopen. Maar dit kan geen reden zijn, om de persoonlijkheid zelve tot object dezer rechten te proclameeren, zelfs niet om, met KOHLER, het auteurs- en octrooirecht in twee ongelijksoortige subjectieve rechten: t.w. een 'Individualrecht' aan de eigen persoon en een 'Immaterialgüterrecht' in den zin van een zakelijk recht aan de schepping of uitvinding, uiteen te breken.

Want - dit tegen KOHLER - het geobjectiveerde geestesproduct, dat het eenig mogelijk *object* is van het auteurs- en octrooirecht, blijft zelve tegenover andere rechtsobj ecten onverbrekelijk met zijn individueelen schepper of uitvinder verbonden. Het blijft *zijn* schepping of uitvinding, ook al kunnen anderen er op zekere voorwaarden gebruik van maken, er zelfs zakelijke rechten op verwerven.

Toegegeven zij dus onmiddellijk, dat het moderne burgerlijk recht in de 'persoonlijkheidsrechten' op bijzondere wijze de individueele persoonlijkheid beschermt. Dat men echter voor die bijzondere rechtsbescherming der persoonlijkheid als *zoodanig*, zonder dat een wezenlijk *rechtsobject* zou zijn aan te toonen, nog geen behoefte heeft aan een onmogelijk subjectief recht op de persoonlijkheid, blijkt reeds uit de wijze, waarop ons Burgerlijk Wetboek burgerrechtelijke bescherming verleent aan de eer en het leven.

Men zou zeer goed denzelfden weg kunnen inslaan, om den naam, de beeltenis enz. te beschermen en daarbij het. schuldvereischte kunnen laten vervallen, zonder ook maar eenigszins behoefte te hebben aan de constructie van een subjectief recht.

De *theorie* der persoonlijkheidsrechten, welke de persoonlijkheid

zelve tot object van subjectieve rechten meent te kunnen maken[1)], is slechts een erfenis van de leer van de aangeboren grondrechten van den mensch, sinds LOCKE en CHRISTIAN WOLFF een der meest bekende capittels uit het humanistisch natuurrecht.

1) Vgl. bv. GIERKE's definitie: 'Persönlichkeitsrechte' nennen wir Rechte, die ihrem Subjekte die Herrschaft über einem Bestandteil der eigenen Persönlichkeitssphare gewährleisten. Mit diesem Namen werden sie als 'Rechte an der eignen Person' gekennzeichnet und somit durch den Hinweis auf die Besonderheit ihrer Objektes von allen anderen. Rechten unterschieden.' (*Deutsches Privatrecht* S. 702).
Zie echter ook a.w. S. 765, waar GIERKE ten aanzien van het auteursrecht weer erkent, dat het geobjectiveerde 'Geisteswerk' het eigenlijk object is, voorzooverre het 'Persönlichkeitsgut seines Schöpfers' blijft. Dr REINHARDT daarentegen ziet in zijn inaugureele rede als privaatdocent aan de Universiteit te Keulen gehouden over het onderwerp: *Das Persönlichkeitsrecht in der geltenden Rechtsordnung* (1931) het *object* van rechten als auteurs- en octrooirecht juist in het wezen van den mensch als persoonlijkheid tegenover de 'goederen der buitenwereld'. Niet het geobjectiveerde werk van den auteur of uitvinder, maar de 'anläszlich dieses Werkes' tot uitdrukking komende 'Wesenheit des Urhebers', zou het ware rechtsobject van het auteurs- of octrooirecht zijn!
Ik vraag in alle bescheidenheid, waar dan wel het *subject* dezer rechten valt te zoeken? Misschien *buiten* de 'Wesenheit des Urhebers'?

Hoofdstuk VI
Het probleem der individualiteit binnen het modale kader der wetskringen

§ 1 - De modale functies der individualiteit en de gradaties der modale zin-individualiteit.

Het probleem der individualiteit is het kernprobleem der kosmische realiteit en komt als *structuurprobleem* eerst in het derde Boek aan de orde.

Reeds bij de analyse van de modale zin-structuur van den wetskring moeten wij echter aan de *modale zin-individualiteit* aandacht wijden, daar zij in haar functioneel karakter inderdaad binnen de theorie der wetskringen thuis behoort.

Het probleem der individualiteit treedt in de structuur van den wetskring zelve naar voren als het probleem der *functioneele* of *modale zin-individualiteit*.

Wanneer niet reeds in de structuur van den wetskring zelve naar de kosmische structuur der individualiteit werd heengewezen, dan zou er geen innerlijke verbinding tusschen de theorie der wetskringen en die van de individualiteitsstructuur der kosmische werkelijkheid bestaan en zou ook ons wijsgeerig stelsel in twee onderling volstrekt gescheiden onderdeelen moeten uiteenvallen.

Maar onze kosmos is niet gescheiden in twee werelden, een van de wetskringen en een van de individueele dingen. Hij is naar zijn *structuur* een onverbrekelijke samenhang in den tijd.

Hoe kan echter de modale zin van een wetskring, die toch in alle individualiteit binnen dien kring *dezelfde* is, zich in zulk een onoverzienbaren rijkdom van functioneele individualiteit uitdrukken als wij erin aantreffen?

Schematiseering der rechtsfeiten naar de modale structuur-momenten van den rechtszin.

De primaire modale zin van het recht bv. is in alle rechtsnormen naar de wetszijde, resp. in alle subjectief-objectieve modale zinfiguren naar de subjectszijde dezelfde. En nochtans, in welk een onoverzienbare zin-individualiteit drukt die modale zin zich binnen den wetskring uit!

Men vergelijke slechts de oneindig verschillende subjectieve rechtsfeiten naar hun juridischen-functioneelen inhoud met elkander! De rechtswetenschappelijke systematiek poogt met een uitwendige klassificeeringsmethode deze modale zin-individualiteit onder meer algemeene en meer bijzondere begrippen te brengen. Deze methode onderstelt in ieder geval reeds een *gradatie* in de functioneele individualiteit.

Een juiste, aan de theorie der wetskringen georienteerde methode dient daarbij steeds uit te gaan van de modale structuurmomenten van den juridischen wetskring zelve.

De modale subject-objectrelatie eischt in de eerste plaats de onderscheiding van de rechtsfeiten in *subjectieve* en *objectieve*, waarbij de laatste steeds als *onzelfstandige* fungeeren.

Het is duidelijk, dat bv. het uitbreken van een brand door bliksem-inslag slechts als objectief, onzelfstandig rechtsfeit in de juridische zin-zijde der werkelijkheid kan fungeeren, wijl het slechts rechtsgevolgen met zich kan brengen in verband met rechtsverhoudingen tusschen rechtssubjecten. Als zoodanig is het een onzelfstandig, *onvolledig rechtsfeit*, daar zijn objectief-juridische zin steeds afhankelijk is van mogelijke subjectieve rechtsverhoudingen. Daarentegen is bv. een doodslag onwedersprekelijk een subjectief, volledig rechtsfeit, waarin de subjectieve rechtsverhouding van meetaf vast staat.

In deze fundamenteele onderscheiding speelt uiteraard de *modale zin-individualiteit* nog geen rol. Evenmin is dit het geval bij de onderscheiding van de subjectief-juridische gedragingen in *geoorloofde* en *ongeoorloofde*. Hierbij is immers de onderscheiding georienteerd aan de logische analogie: rechtmatigheid en onrecht-

matigheid in den modalen zin van den rechtskring.[1] En ook de onderscheiding tusschen *rechtsvormende* en *bloot-subjectieve* rechtsgedragingen, een onderscheiding, welke in de zgn. 'algemeene rechtsleer' bedoeld wordt in de wonderlijke tegenoverelkander stelling van 'rechtshandelingen' en 'op rechtshandelingen gelijkende' handelingen'[2], is nog een bloot *modaal-structureele*.

Het *vormingsmoment* ligt, in onverbrekelijken samenhang met de *positiviteit*, immers in de historische analogie van den modalen rechtszin naar de wetszijde besloten.

Wij zagen bij de summiére analyse van de historische zin-modaliteit, dat dit moment in de wetszijde van alle na-historische kringen is aan te wijzen en hier die eigenaardige vervlechting geeft tusschen wets- en subjectszijde.[3]

De typiseering van rechtsfeiten.

Geheel anders wordt echter de zaak, waar de rechtswetenschap en de rechtsorde zelve de rechtsfeiten gaan 'typiseeren', bv. de 'delicten' in moord, brandstichting, diefstal, meineed etc. etc. en deze typen weer onder meer algemeene typen brengen (delicten tegen het leven gericht, vermogensdelicten etc.).

Hier doet de modale zin-individualiteit haar intrede, die wel door den modalen zin van den wetskring bepaald is, maar op geenerlei wijze a priori uit dien zin is te analyseeren. Nu is het duidelijk,

1) Dit is een evident logische analogie, wijl zij ter laatste instantie terugwijst naar het principium contradictionis in den modaal-analytischen zin.
2) Deze vreemde onderscheiding, is inderdaad on-wetenschappelijk. Ze is geboren uit de hanteering van een psychologistisch wilsbegrip in de rechtswetenschap. Het criterium is nl. of de 'psychische wil' al of niet op de rechtsgevolgen is gericht! Voorts miskent deze onderscheiding het *rechtsvormend* karakter der zgn. 'rechtshandelingen' (contracten e.d.).
3) Voor de theorie der rechtsbronnen is dit inzicht van principieele beteekenis. De zgn. *formeele rechtsbronnen*, als wet, verordening, overeenkomst, tractaat etc. blijken dan niets anders te zijn dan subjectief-juridische *vormen*, waarin de rechtsnormen ontstaan, m.a.w. slechts onzelfstandige *momenten* in het volledig begrip rechtsbron. Het positivistisch formalisme vereenzelvigt echter deze ontstaansvormen met de bronnen van het recht.

dat typiseeringen en rubriceeringen als hierboven bedoeld, de volstrekte individualiteit van den *juridischen casus* nimmer bereiken. Zij berusten op een theoretische abstractie, die eerst op hooger historisch beschavingspeil mogelijk is, en waarbij de rechtsvorming inderdaad de basis der rechtswetenschap behoeft.

De individualiseering van den modalen zin blijkt dus in elk geval graden te vertoonen *en te tendeeren naar een pool van volstrekte subjectieve individualiteit, waarbij geen twee rechtsfeiten meer dezelfde zijn*.

Waar deze pool is bereikt, is men in de volle juridische subjectszijde der tijdelijke werkelijkheid, waar de definitieve onmogelijkheid blijkt de subjectiviteit tot de wetszijde te herleiden.

Wezenlijke structuur-begrippen zijn nimmer in een abstractie-methode te winnen.

Nu kan de hier boven geschetste typiseerende methode, waarbij eenvoudig genus- en speciesbegrippen worden gehanteerd, nog binnen het kader van het modale functiebegrip blijven. Wezenlijke *structuur*-begrippen der individualiteit kunnen echter nimmer door een trapsgewijze te werk gaande *abstractie-methode* worden gewonnen, evenmin als in de modale structuur van den wetskring zelve langs dezen weg een theoretisch inzicht wordt verkregen. Waarom zulks niet mogelijk is, zullen wij in Dl. II bij de behandeling van het Kennisprobleem zien. Reeds hier merken wij op, dat wij de constructief-aprioristische opvatting der criticistische categorieënleer principieel afwijzen.

Alzoo, in het nog bloot functioneele, langs den weg der trapsgewijze abstractie gewonnen, begrip der modale zin-individualiteit wordt de eigenlijke individualiteitsstructuur der werkelijkheid naar haar juridische zin-zij de nog niet gevat.

Maar ook de functioneele individualiteit van den modalen zin is uit de modale zin-structuur zelve niet af te leiden.

Waar vinden wij de ‘brug’, die van de modale zin-structuur

naar den ontzaggelijken rijkdom der modale zin-individualiteit voert?

Het probleem bezit een machtige aantrekkingskracht, maar tevens een groote diepte!

§ 2 - De elimineering der modale zin-individualiteit in het vorm-materie-schema der immanentiephilosophie.

Het probleem zou inderdaad onoplosbaar zijn, wanneer het hier gold, twee zaken met elkander in samenhang te brengen, die geen gemeenschappelijken wortel hebben.

En reeds in dit verband merken wij op, dat de oude vraag der rationalistische metaphysica in haar 'realistische' instelling: Wat is het *principium individuationis?* een onoplosbaar en innerlijk tegenstrijdig probleem stelt, aangezien het wijsgeerig denken hierbij in rationalistische lijn begonnen is met een hypostaseering van een individualiteitslooze idee van het *zijn des zijnde* tot *wortel der tijdelijke werkelijkheid*, waardoor de individualiteit nu inderdaad antithetisch tegenover het universale komt te staan en door geen logisch kunststuk daarmede meer valt te vereenigen.

Wanneer eenmaal vaststaat, dat aan den *wortel* van allen tijdelijken zin de individualiteit vreemd is, dan is het innerlijk tegenstrijdig zelfs de vraag op te werpen, hoe de individualiteitslooze zin zich kan individualiseeren. Beide staan dan veeleer tegenover elkander als het *ὄντως ὄν* tot het *μὴ ὄν*.

Geheel anders staan de zaken in het licht onzer Christelijke wetsidee. Want den waren religieuzen wortel van allen tijdelijken zin kunnen wij niet meer op speculatief-metaphysische wijze in het abstracte rede-begrip zoeken. In Christus, den Wortel van de herboren schepping, is de transcendente *volheid* der individualiteit gered. Het 'corpus Christianum' is geen grauwe individualiteitslooze begrips-abstractie, maar het religieuze organisme, waarin, naar PAULUS' treffend beeld, de individualiteit der leden eerst in haar vollen rijkdom en glans openbaar wordt.

De individualiteit is m.a.w. naar Christelijke opvatting zelve van

religieuzen wortel: alle tijdelijke individualiteit kan slechts een - zij 't al door de zonde verdonkerde - *uitdrukking* zijn van de *volheid der individualiteit*, welke aan dien wortel zelve eigen is.

En wanneer de zin-modaliteiten slechts een tijdelijke zin-breking van de religieuze *volheid* van den zin kunnen zijn, dan moet dus ook de volheid der individualiteit zich binnen die zin-modaliteiten prismatisch breken en moet de tijdelijke individualiteit zich in alle zin-modaliteiten schakeeren.

De modale structuur van den zin bleek slechts in den tijdelijken zin-samenhang der wetskringen te kunnen fungeeren.

Maar dan kan ook de modale zin-individualiteit slechts uit den tijdelijken samenhang van alle modaliteiten der individualiteit worden verstaan.

Het inzicht in den transcendcnt-religieuzen wortel en den immanent-kosmischen zin-samenhang van de modaliteiten der individualiteit, voert dus noodwendig tot de erkenning, dat geen wetskring als uitsluitende haardstede der individualiteit kan gelden.

Zoo blijkt hier opnieuw de universeele grondleggende beteekenis der wetsidee voor het stellen der wijsgeerige problemen.

Immers op het immanentiestandpunt is het onmogelijk de *modale al-zijdigheid* der individualiteit in te zien en zulks onverschillig of men in rationalistische lijn die individualiteit tot het ‘phaenomenon’ poogt neer te drukken, dan wel omgekeerd in irrationalistische lijn haar in een bepaalde zin-modaliteit (bv. de psychische, historische, aesthetische, ethische) *verabsoluteert*.

Men kan wel met het nominalisme in zijn oudere en moderne schakeeringen de stelling poneeren, dat alle dingen door en in zich zelve individueel zijn en dat het universale slechts een subjectieve abstractie in den menschelijken geest is; maar het nominalisme moet, gelijk wij reeds zagen, in omgekeerde richting hetzelfde doen als het ‘realisme’, nl. den kosmischen zin-samenhang der werkelijkheid theoretisch *uiteenscheuren*, de ‘ware werkelijkheid’ der dingen *afsluiten* in bepaalde zin-zijden. En daarom is ook op dit standpunt het inzicht in de modale al-zijdigheid der individualiteit onmogelijk.

Zoo ontstaat over de geheele linie der immanentie-philosophie tenslotte een schematische verarming van den *zin-rijkdom* der individualiteit, gelijk die zich in de modale aspecten der wetskringen openbaart.

Het sterkst openbaart zich deze verarming in het metaphysisch en in het modern-criticistisch *vorm-materie-schema*.

Zoo zoekt ARISTOTELES het 'principium individuationis' in de verbinding van den individualiteit-loozen w e z e n s v o r m met de materie tot een *σύνολον (τόδε τι)*, waarbij de eigenlijke oorsprong van het individueele in de' op zich zelve zin-looze materie wordt gezien.[1] THOMAS AQUINAS zoekt het bedoelde principium in de 'materia signata vel individualis'[2], een opvatting, welke in aperten strijd kwam met zijn Christelijke opvatting van de individueele onsterfelijkheid, zoodat hij, om de laatste te redden, zijn toevlucht tot de hypothese van in zich zelve individueele *formae separatae* moest nemen! Wij komen op deze opvattingen der oudere realistische metaphysica vanzelve terug bij de behandeling van de individualiteitsstructuur der werkelijkheid. In het tegenwoordig verband volstaan wij met een korte schets van de individualiteitsbeschouwing in het kader van het *criticistisch* vorm-materieschema.

De individualiteit binnen Kant's vorm-materie-schema.

Kant zoekt den zetel der individualiteit ('individu' beteekent bij hem slechts het mathematisch punt, dat geen ruimte inneemt) in de *zinnelijke materie* der ervaring, waarvoor de geschematiseerde logische *denkvormen* slechts de *algemeen-geldige, formeele* bepaling geven. Slechts een goddelijk 'intuitief' verstand (LEIBNIZ' 'intellectus archetypus') zou ook de specificatie in de (natuur-) werkelijkheid a priori kunnen kennen.

Materieele schepping der werkelijkheid door het verstand en *doelmatige* schepping zijn volgens KANT eenerlei; want wat het verstand schept, schept het in doelmatige aanpassing zijner begrippen.

1) *Met.* XII 8, 1074a 33.
2) *Summa Theologiae* III qu. 77, 2.

De beschouwing der natuur als het werk van een goddelijk verstand is derhalve noodwendig een *teleologische*.

Reeds in de *Kritik der reinen Vernunft* zoekt KANT, bij de behandeling van het regulatief gebruik der ideeën, naar de transcendentale structuur der individualiteit. Doch deze transcendentale wet, die hij de 'wet der specificatie' noemt, zoekt hij inderdaad, in aansluiting aan de aloude subsumtie-logica, slechts in de trapsgewijze verhouding van het abstract-algemeene tot het meer bijzondere (genus, species), wat de logica uitdrukte in de verhouding van *omvang* en *inhoud* der begrippen.

Het beginsel der specificatie wordt dan als een regulatief redeprincipe van de systematische eenheid van het theoretisch denken geponeerd, dat het verstand den eisch stelt, zijn begrippen onophoudelijk te verbijzonderen en door te dringen tot altijd nog overblijvende verscheidenheden, waarvan in het species- en genusbegrip geabstraheerd werd.

Als zoodanig wordt dit transcendentale principe der specificatie (als 'Grundsatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten') in verband gebracht met twee andere regulatieve principes nl. dat der *homogeniteit*, of het beginsel der gelijksoortigheid van het menigvuldige (individueele) onder hoogere genusbegrippen, en dat der *continuiteit der vormen*, dat ontspringt door verbinding van de beide vorige principes. Het principe van de continuiteit der vormen ontstaat nl. doordat men zoowel in het opklimmen tot hoogere genusbegrippen, als in het afdalen tot lagere speciesbegrippen, den systematischen samenhang van het denken in de idee voltooid heeft: want alsdan zijn alle individueele menigvuldigheden onder elkander verwant, in zoover zij in totaal door alle graden der nadere bepaling van een enkel, hoogst genus afstammen.[1)]

Samenvattend kunnen wij dus zeggen, dat bij KANT de zetel der individualiteit gezocht wordt in de *zinnelijke materie* onzer ervaring, welke bij hem, overeenkomstig zijn 'Copernicaansche omwenteling' in het wijsgeerig denken, de plaats der metaphysische

1) *Kr. d.r.V.*. (Groszh. Wilhelm Ernst Ausg.) S. 503/4.

ὕλη heeft ingenomen. En dat hij deze 'empirische', functionalistisch gevatte individualiteit aan de *vormen* van het 'transcendentale denken' zocht aan te passen door de regulatieve rede-principes der homogeniteit, specificatie en continuiteit.

Begrijpelijk dus ook, dat KANT in zijn ethiek alle individualiteit als 'empirisch bedingt' beschouwt en dat hij in de normatieve zin-zijden der werkelijkheid (bij hem tot practische 'ideeën' gehypostaseerd), met de eenige uitzondering van de *aesthetische*, geen plaats ervoor heeft.

De Badensche School tegenover het probleem der individualiteit.

De Badensche school onder de Neo-Kantianen, die FICHTES' geschied-philosophie met het critisch-formalisme der Kantiaansche transcendentaal-philosophie zoekt te vereenigen, brengt de zinindividualiteit onder het subjectief-teleologisch gezichtspunt der cultuurwetenschappelijke methode.

De individualiteit blijft hier op zich zelve van zinnelijk-empirisch karakter, zij blijft behooren tot de 'materie onzer ervaring'. Werkelijk 'individueel' is volgens RICKERT slechts datgene, wat slechts eenmaal op deze bepaalde plaats in (zinnelijke) ruimte en tijd voorkomt.[1)] Maar die individualiteit wordt door de cultuurwetenschappelijke methode betrokken op de boven-zinnelijke 'waarden' en dan methodologisch beschouwd als 'wertbezogen (empirische) Einmaligkeit', als *zin*-individualiteit, terwijl de natuurwetenschappelijke methode 'wertblind' en generaliseerend zou te werk gaan.

* * *

Waar komen nu ten slotte zulke pogingen, om de individualiteit in het vorm-materie-schema te wringen, op neer?

Niet slechts op een principieele elimineering van de *wezenlijke individualiteits-structuur* der tijdelijke werkelijkheid, maar ook op een fundamenteele miskenning van de *modale*, funtioneele individualiteit van den zin *als zoodanig*.

1) *Die Grenzen der naturw. Begriffsbildung* S. 244 ff.

Behoort de individualiteit *in werkelijkheid*, gelijk KANT wil, tot de zinnelijke 'materie onzer ervaring', dan kan zij *als zoodanig* ook geen functies in *den modalen zin* der wetskringen hebben. Zij blijft op zich zelve een zin-loos *ἄπειρον*.

Zij moet dan tenslotte *negatief* worden gevat als het *ontbreken van transcendentaal-logische bepaaldheid*, als een grens voor het theoretisch denken.

KANT's 'wet der specificatie' blijft als zoodanig een aprioristisch logisch rede-principe, dat voor het verstand het regulatief geeft, de individualiteit slechts in een logische 'Abstufung' van het meer algemeene tot het meer bijzondere 'nader te bepalen'.

Ook voor de Badensche school blijft de *werkelijke individualiteit*, als empirische '*natuur*-individualiteit', een zinnelijk *μὴ ὄν* voor het denken, dat slechts door een subjectieve 'wertbeziehende' beschouwingswijze tot *zin*-individualiteit kan worden.

Maar het is dan een zin-individualiteit in het modaal onomlijnde algemeen-begrip 'cultuur'.

De gevolgen van het wringen der individualiteit in het vorm-materie-schema voor het rechtswetenschappelijk denken.

In het wetenschappelijk denken leidt de toepassing van het criticistisch vorm-materieschema consequent tot een principieele miskenning van alle modale zin-individualiteit en een formalisme zonder einde!

Zoo laat men in de 'reine Rechtslehre' den modalen rechtszin ineenschrompelen tot een ledigen denkvorm. Alles wat binnen het juridisch gezichtsveld niet uit de 'transcendentale rechtscategorieën' is af te leiden, is rechts*inhoud* en heeft slechts juridischen zin *in den abstracten denkvorm van het recht*. De denkvorm zelve specialiseert zich slechts *logisch*.[1)] Van de individualiseering van den modalen rechtszin weet het formalisme niets.

1) Vgl. bv. KELSEN's logicistische *Stufen-theorie* van de rechtsvorming en de critiek daarop in mijn *De Beleekenis der Wetsidee voor Rechtsw. en Rechtsphil.* 1926 en *De Bronnen van het Stellig Recht in het licht der Wetsidee* IV (A.R. Staatk. 1934, driemaand. org.) blz. 67 vlg.

De ‘denkvorm’ moet immers ‘rein’, d.i. los van den tijdelijken zin-samenhang der wetskringen, worden gevat.

Wat echter *niet* uit het ‘transcendentale apriorische denken ontspringt, is de geheele intermodale tijdelijke zin-structuur der werkelijkheid, die het denken zelve eerst mogelijk maakt!

Het gevolg van het formalistisch rationalisme in de rechtstheorie is verder noodwendig de loochening van een *modaal-juridische zin-zijde der volle tijdelijke werkelijkheid* en de herleiding van de geheele subjectszijde van het recht tot de formalistisch misduide *wetszijde*.

De consequenties van het vorm-materieschema voor de opvatting der individualiteit toonen de onhoudbaarheid van dit schema aan.

Wanneer nu de modale zin in zijn denatureering tot ‘denkvorm’ zich niet individualiseert, dan is het ook onmogelijk rekenschap te geven van de materieele ‘inhouds’verscheidenheid, die zich *binnen den onderzochten wetskring* aanbiedt.

De consequenties van deze miskenning der modale zin-individualiteit voeren echter in het groteske!

Moet bv. de individualiteit van de Nachtwacht van Rembrandt[1)] op rekening worden gesteld van haar zinnelijke materie in de objectieve verfindrukken en is de eigenlijke *aesthetische zin* individualiteitsloos? Of wel geldt het hier slechts een op zich zelve bloot zinnelijke individualiteit, welke subjectief op een individualiteitslooze ‘schoonheidswaarde’ is *betrokken?*

Raakt het individueele onderscheid tusschen den huwelijksomgang en den omgang in een societeit den omgangszin zelve niet, doch ontspringt het slechts uit een zinnelijke materie onzer samenlevingservaring?

Is de individueele eigengeaardheid der rechtsfeiten slechts op rekening van de zinnelijke zijde der ervaring te stellen en is haar

1) De individualiteit van een werkelijk ding, van een kunstwerk, een samenlevingsverband etc. is in 't geheel niet bloot *modaal-functioneel*, doch slechts van uit de volle individualiteits-structuur te vatten, gelijk wij in het derde Boek nader uiteenzetten.

eigenlijke *rechtsstructuur* individualiteitsloos, wijl een bloote transcendentale *denkvorm?*

Het probleem der modale zin-individualiteit is binnen het kader van het vorm-materieschema niet slechts onoplosbaar, maar het moet hier inderdaad worden *genegeerd*. Waarmede de onhoudbaarheid van dit schema nogmaals is bewezen!

§ 3 - Originaire, gefundeerde en anticipeerende typen van zin-individualiteit binnen de modale structuur van den wetskring.

De modale zin moet zich individualiseeren, zal hij zich *in de volle tijdelijke werkelijkheid* kunnen *uitdrukken*. Hij ontvangt niet als een uitwendige abstracte vorm een individueele materie, die hem innerlijk vreemd blijft.

Wanneer de. wortel der tijdelijke werkelijkheid zelve slechts in de creatuurlijke zijnswijze van den *zin* bestaat en de volheid der individualiteit bezit, dan kan de individualiteit niet uit een in zich zin-looze *materie* stammen.

De individualiseering kan intusschen niet de apriorische *structuur* van den modalen zin raken, die door de kosmische wetsorde bepaald is en alle zin-individualiseering binnen den wetskring eerst mogelijk maakt. De modale zin-structuur handhaaft immers den functioneelen samenhang in alle modale individualiseering. Alzoo: *de modale zin individualiseert zich binnen zijn structuur*, die in den inter-modalen zin-samenhang van den kosmischen tijd is gevoegd. Hij *gaat niet op* in zijn apriorische structuur. De pool, welke de modale individualiseering in de volle, tijdelijke werkelijkheid naar haar subjectszijde bereikt, is de volstrekte individualiteit van den modalen zin, die echter binnen de grondstructuur door de kringwetten beheerscht en bepaald blijft.

Wij hebben nu er op te wijzen, dat de functioneele structuur der wetskringen, waarin wij een originaire zin-kern, gefundeerde analogieën en vooruit-wijzende. anticipaties aantroffen, ook de functioneele structuur van de zin-individualiseering bepaalt.

Wij onderscheiden in de eerste plaats de *originaire typen* der

modale zin-individualiteit. Zij zijn als *typen* niet gefundeerd in *originaire* modale *typen* van vroegere wetskringen. Als voorbeeld noemen wij het sexueele type der voortplanting in den organischen levenszin.

Wel is waar heeft dit biotisch type noodwendig zijn substraten in physisch-chemische, ruimtelijke en getals*typen*, maar deze laatste zijn, als modale typen van individualiteit, niet *originair*, maar zij worden eerst in hun functioneele *anticipatie* op het sexueele biotisch type geconstitueerd. Wij zullen hier van *anticipeerende* modale typen spreken.

In de fundeerende tijdsrichting zijn deze modale typen in hun respectievelijke wetskringen niet aan te treffen.

In het originaire sexueel-biotische voortplantingstype zijn bv. de typische *rechts*verhoudingen in het familierecht gefundeerd. Bij de laatste hebben wij dus met ontwijfelbaar *gefundeerde* modale typen te doen.

Daar de bedoelde juridische typen originair in een wetskring zijn gefundeerd, welke in de kosmische tijdsorde aan den historischen *voorafgaat*, verklaart zich ook deze stand van zaken, dat het typisch juridisch *huwelijks- en familie-instituut* een constante basis 'in de natuur' bezit en dan ook principieel in alle positieve rechtsordeningen wordt aangetroffen.

In zooverre kan men hier van een typisch natuurrechtelijke fundeering van het familierecht spreken.

In den psychischen wetskring zijn het sexe-gevoel, het bloedverwantschapsgevoel etc. onmiskenbaar biotisch gefundeerde gevoelstypen.

De subject-objectrelatie in de modale typen van individualiteit.

Een originair type in dezen wetskring is daarentegen de *gevoelsfantasie*, welke in restrictieve functie ook in het dierlijk gevoelsleven aanwijsbaar is en, zelfs in dezen 'gesloten zin', bij alle starre gebondenheid aan de organische levensfunctie, toch geenszins *typisch*-biotisch is *gefundeerd*. Dit psychisch type is immers juist

hierdoor gekarakteriseerd, dat de inbeelding haar fantasiebeelden in een bloot *intentioneele, vermeende* objectiviteit ontwerpt, geheel los van de psychische objectiviteit der werkelijke dingen.

In de *ontsloten* structuur van dit modale type zijn alle typen van subj ectieve aesthetische concepties gefundeerd, wat niet wegneemt, dat de *objectieve kunstwerken*, welke uit deze concepties zijn voortgekomen, weder *typisch objectieve* fundeeringen bezitten.

Want ook de subject-objectrelatie speelt in de modale typen van zin-individualiteit een essentieele rol.

Men denke slechts aan de obj ectief-modaal-aesthetische typiciteit van een schilderij tegenover die van een beeldhouwwerk of een gobelin; aan de objectieve juridische typen der roerende en onroerende zaken, aan de subjectief-objectieve typiciteit van 'de servitutes praediorum rusticorum tegenover die der servitutes praediorum urbanorum etc. etc.

Originaire modale typen van individualiteit, welke zich als zoodanig niet *apriorisch* uit de functioneele structuur laten afleiden, worden *niet* aangetroffen in de wetskringen van getal en ruimte. Getalstypen en ruimtelijke typen, gelijk zij door de physica[1)], chemie[2)] en biologie zijn ontdekt, zijn inderdaad geen *originaire*, maar veeleer *anticipeerende* typen. Van dezen stand van zaken kan echter de theorie der wetskringen alleen geen rekenschap geven.

Want hier raken wij een punt, waar deze theorie als vanzelve overgaat in de theorie van de typische individualiteits-structuur der volle tijdelijke werkelijkheid.

1) Denk aan PLANCK's werkingsquantum *h*, of aan het zgn. L o s c h m i d t s c h e getal N., d.i. het aantal moleculen in een kubieken centimeter gas bij een temperatuur van 0^{o} en een atmosfeer (760 mm Hg) druk.
2) Denk aan de typische atoom-gewichten en aan de kristallographie met haar ontdekking van de 32 mogelijke (ruimtelijke) typen van kristalvorming.

Deel II
Het kennisprobleem in het licht der wetsidee

Hoofdstuk I
Het grondpbobleem der theorethische kennis

§ 1 - De probleemstelling op het immanentiestandpunt en de metaphysische achtergrond der in dit standpunt gewortelde kenniscritiek.

De inter-modale zin-systase als voorwaarde voor alle theoretische synthesis.

De functioneele zin-modaliteiten, welke aan de wetskringen hun souvereiniteit in eigen kring waarborgen, zijn, gelijk de algemeene theorie der wetskringen ons nader heeft aangetoond, in een kosmischen samenhang gevoegd, dien wij in de kennistheorie voortaan *intermodale zin-systase* zullen noemen.

Zij danken haar aanzijn niet aan een theoretische synthesis, ofschoon zij, gelijk wij reeds vroeger betoogden, *zonder theoretische uiteen-stelling niet gearticuleerd in begrip zijn te vatten*.

Wie de kosmologische prioriteit der *zin-systase* vóór alle theoretische *synthesis* uit het oog verliest, kan, gelijk wij hieronder nader zullen aantoonen, het kennisprobleem zelfs niet wezenlijk *critisch stellen*.

* * *

Het was de grondfout van de in het immanentiestandpunt gewortelde kenniscritiek, dat zij *het kosmologisch zin-probleem, het-welk in de theoretische kennishouding zelve schuilt*, niet gevat heeft en dat zij, door het vooroordeel van de zelfgenoegzaamheid dezer kennishouding misleid, meende het menschelijk ken-apparaat totaliter te kunnen isoleeren in bepaalde immanente bewustzijnsfuncties.

Aan deze kenniscritiek lag van meetaf de probleemgroep eener

metaphysica ten grondslag, die vanaf de Eleaten de immanentiephilosophie bleef belasten: een probleemgroep, ontstaan door de theoretische uiteenscheuring van den kosmischen zin-samenhang der volle tijdelijke werkelijkheid in een, aan de zinnelijk-psychische functie der waarneming toegeordend *phaenomenon* en een, slechts door het (al of niet als intuïtief beschouwde) theoretisch denken te vatten *noumenon*.

Deze metaphysica had tot centrum het *substantieprobleem*, het probleem i.z. het bestaan van een blijvend wezen der dingen *achter de zinnelijke verschijnselen*.[1] En de in haar vraagstelling gewortelde kennistheorie nam van meetaf het functionalistisch standpunt in, dat de menschelijke kennis òf uit de psychische zinnelijkheid alleen, òf uit de, van deze scherp onderscheiden, logische denkfunctie alleen, òf uit een samenwerking van beide functies haar oorsprong neemt, waarbij de critiek dan òf tot de onkenbaarheid òf tot de kenbaarheid van de 'substantie' (of, gelijk het sinds KANT zou heeten, van het 'Ding an sich') besloot, dan wel in een ultrapositivistisch nominalisme het bestaan van een substantie achter de zinnelijke phaenomena geheel loochende.

Zoo werd dus het hoofdprobleem van de kenniscritiek: Is het mogelijk van uit deze bewustzijnsfuncties adaequate kennis te verkrijgen van de ware realiteit achter de zinnelijke verschijnselen, van het 'Ding an sich'? Voorzoover men aan de 'intuïtie' een rol in het kennisproces toekende, werd zij òf in de innerlijke onmiddellijke zekerheid der psychische gevoelsfunctie opgelost, òf als een *hooger* orgaan tot het vatten van de noumena *boven* zinnelijkheid en analyse gesteld, òf tot de onmiddellijke denkevidentie van de logische grondbegrippen en grondwaarheden herleid. Daarbij bleef de aprioristische kennistheorie tot op KANT er aan vasthouden, dat de eigenlijke *Gegenstand* der menschelijke kennis het phaenomenon transcendeert en in de ware werkelijkheid achter de zinnelijke verschijnselen is te zoeken.

De 'Copernicaansche omwenteling', welke KANT in de kennis-

1) Dit komt dus neer op een theoretische reductie van de volle *tijdelijke* werkelijkheid tot haar zinnelijke zin-zijde!

critiek der immanentiephilosophie bracht, zijn 'transcendentaal-idealistische' opvatting van den 'Gegenstand' der kennis als product van een algemeen-geldig subjectief vormingsproces, waarin een 'gegeven' chaotisch-zinnelijk ervaringsmateriaal door het 'transcendentaal bewustzijn' in een synthesis van denk-categorieën en aanschouwingsvormen wordt geordend - accentueerde slechts in bijzonder scherpe mate de functionalistische instelling der in het immanentiestandpunt gewortelde humanistische kennistheorie.

Want KANT beperkt van meetaf de menschelijke kennis tot twee stammen: zinnelijkheid en logisch denkend verstand, waarbij uit de laatste bewustzijnsfunctie uitdrukkelijk iedere intuïtieve factor wordt uitgeschakeld. En hij gaat - op het voetspoor van het Engelsch 'empirisme' - uit van de dogmatische onderstelling, dat het 'gegevene' in de ervaring een zuiver functioneel-zinnelijk karakter draagt en niets anders omvat dan de nog ongeordende zinnelijke 'Empfindungen'.

Zoo komt KANT ook tot zijn (met het ware karakter der naieve ervaring volkomen strijdige) opvatting, dat alles, wat in de empirische dingwereld de ongeordende gevoelsindrukken te boven gaat, als het product van een 'gegenständliche Synthesis' moet worden beschouwd.

Alsof de naieve ding-ervaring reeds een 'Gegenstand' zou hebben!

De onjuiste vereenzelviging van het gegevene met het theoretisch geïsoleerde in de kennis.

Bij deze functionalistische instelling der kennistheorie ging men als *gegeven* uit van datgene wat juist het *hoofdprobleem* aller kenniscritiek behoorde te zijn: *nl. van de eerst in het uiteen- en tegenoverstellend theoretisch denken tot stand gebrachte af-trekking der bewustzijnsfuncties uit de volle zin-systase der tijdelijke werkelijkheid*.[1)]

1) Deze grondfout is overigens evenzeer inhaerent aan een kennistheorie, welke in den trant van DRIESCH of VOLKELT achter de logische en psychische bewustzijnsfuncties, achter iedere abstractie van een 'transcendentaal' kentheoretisch subject, meent te kunnen teruggaan tot het vermeend *gegeven*, doch inderdaad *theoretisch geïsoleerde*, empirische factum van de zelf-verzekerdheid van het individueel-subjectief bewustzijn. Typeerend is VOLKELT's betoog, dat deze 'reine empirische Selbstgewiszheit' een volstrekt *denkvrij gegeven* is en dus een volstrekt a-logisch karakter draagt:
'Es kommt darauf an, die Selbstgewiszheit des Bewusztseins in ihrer Reinheit aufzufassen und in die, kraft dieser Gewiszheit gemachten, Aussagen nichts hineinzuflechten, was aus dem Denken stammt. Im gewöhnlichen Leben freilich und auch auf dem Boden der Wissenschaften tritt die Selbstgewiszheit des Bewusztseins in der Regel mit einem mehr oder weiniger starken Gedankeneinschlag auf. Diesen Einschlag gilt es auszuschalten' (*Gewiszheit und Wahrheit* 1918 S. 64), Ik vraag slechts: Kan de 'reine Selbstgewiszheit des Bewusztseins' (welke door VOLKELT toch weer in den zin van het functionalistisch immanentie-standpunt wordt gevat!) zich zelve op deze wijze uitschakelen uit den zin-samenhang, waarin het bewustzijn gevoegd is? Hier is immers de *theoretische analyse* werkzaam, die alleen tot 'ausschalten' in staat is! M.a.w. het *vermeende* laatste empirisch *factum* blijkt zelve een t h e o r e t i s c h e a b s t r a c t i e , waarbij het denken op geenerlei wijze kan worden uitgeschakeld. Het is geen wezenlijk *gegeven*. Het blijft mij onbegrijpelijk, hoe deze eenvoudige waarheid aan een denker van den rang van VOLKELT kan ontgaan. Of liever - het is alleen begrijpelijk vanuit de verabsoluteering der primaire theoretische synthesis, waarin het immanentiestandpunt gegrond is.

Immers de logische en psychische zin-functies met haar modale subject-objectrelaties, onderworpen aan de modale wetmatigheid van de wetskringen, waarin zij besloten zijn, zijn ons in af-getrokkenheid van de overige zinfuncties der werkelijkheid zeker niet *gegeven*.

De naieve, vóór-theoretische ervaring *kent* geen functioneele instelling van het denken *tegenover* afgetrokken werkelijkheidsfuncties, maar ze draagt, gelijk wij nog nader zullen zien, een volstrekt *systatisch* karakter.

Voorzoover nu de immanentie-philosophie het kennisprobleem zelve meende te kunnen isoleeren tot het volstrekt primaire probleem van het wijsgeerig denken, beging zij de kosmologische doodzonde, de reeds in de synthetische kennis-activiteit geïsoleerde bewustzijnsfuncties als *gegeven* te aanvaarden en op de basis van dit pseudo-gegeven het kennisprobleem te formuleeren.

Zoo werd deze 'kenniscritiek', zelve uit een valsche metaphysica geboren, tot ingangspoort der wijsbegeerte geproclameerd, vóór

men zich nog rekenschap had gegeven van het kosmologisch zinprobleem, dat in de theoretische isoleering van bepaalde bewustzijnsfuncties is vóór-ondersteld.

Met het vroeger besproken, alle modale structuur-verhoudingen nivelleerend, subject-objectschema dezer kennistheorie werd haar kosmologische petitio principii gemaskeerd.

In dit opzicht werd de criticistische richting in de kenleer tot model van alle kosmologisch dogmatisme!

En ook al was de groote Koningsberger wijsgeer verre verheven boven het oncritisch 'dogmatisme' van vele zijner epigonen, al werd hij in zijn ideeënleer wel degelijk door een wezenlijk transcendentaal motief geleid, de *inzet* van zijn 'Kritik der reinen Vernunft' blijft nochtans *dogmatisch*, in dezen zin, dat hij zich geen rekenschap geeft van de problematiek zijner vóór-onderstellingen.

De sinds KANT als 'dogmatisch' gequalificeerde antieke, scholastische en vóór-Kantiaansche humanistische metaphysica was in dit opzicht althans critischer dan haar groote bestrijder, dat zij zich van de wetsidee rekenschap gaf, welke aan haar kennistheorie ten grondslag lag en dat zij niet in de fout verviel het kennisprobleem aan te vatten, alvorens de kennistheorie in een - zij 't al metaphysische - theorie van den *zin* (het 'zijn des zijnde') te hebben gefundeerd.

En het beteekent een verdieping van het wijsgeerig denken, dat men in den jongsten tijd van verschillende zijden zich weer het 'dogmatisme' in de isoleering der kenniscritiek bewust is geworden en naar een hetzij ontologische, hetzij phaenomenologische *fundeering* der kennistheorie vraagt.

Intusschen merkte ik reeds in *de Prolegomena* op, dat op het immanentiestandpunt de *primaire theoretische synthesis*, welke in dit standpunt zelve vervat is, uiteraard niet tot probleem *kan* worden. Want de immanentie-philosophie staat en valt met door middel van het zin-verbindend en zin-uiteenstellend theoretisch denken bewerkstelligde ver-absoluteeringen, welke zij als zoodanig niet meer kan herkennen, omdat in haar *wetsidee* het theoretisch denken zelf-genoegzaam is verklaard.

Deze wetsidee met haar primaire verabsoluteering der theoresche zin-synthesis is de bron van alle oncritisch dogmatisme in de kennistheorie, in welke schakeeringen dit dogmatisme ook moge optreden.

§ 2 - Critische formuleering van het kennisprobleem. Zin-systase, logische synthesis en inter-modale zin-synthesis.

Tegenover deze inderdaad dogmatische instelling der kennistheorie, die het 'gegevene' naar het voor-oordeel van het immanentiestandpunt vervalscht, hebben wij allereerst op den voorgrond te stellen, dat het 'gegevene' nimmer het theoretisch geïsoleerde, maar het *systatisch zin-verband* is.

In de gerijpte naieve, vóór-theoretische ervaring vatten wij, gelijk wij bij de analyse van de individualiteitsstructuur der werkelijkheid nader zullen aantoonen, de realiteit in de volle *systase* harer modale zin-functies, waarin de psychische en logische met alle andere zin-functies een onafscheidelijken samenhang vertoonen. Het kennisprobleem ontstaat eerst in het verdiepte, tegen-overstellend denken, dat in de niet-logische zin-zijden der werkelijkheid (in haar theoretische af-trekking uit de volle realiteit) zijn theoretischen *tegen-stand* ontmoet.

De grondvraag der kennistheorie heeft daarom niet aldus te luiden: Hoe is algemeen-geldige ervaring van den 'Gegenstand' mogelijk? maar veeleer: *Hoe is de theoretische synthesis zelve mogelijk, waardoor eerst het probleem van het tegenovergestelde geboren wordt?* En dit probleem draagt een door en door *kosmologisch* karakter.

De noodzakelijke onderscheiding tusschen de analytische synthesis en de theoretische zin-synthesis.

Wij moeten nu een belangrijke, in de immanentiephilosophie onbekende, onderscheiding invoeren, die noodzakelijk is, om het kennisprobleem op een zuivere kosmologische basis te stellen.

Er is nl. tweeërlei synthesis: de *logisch-functioneele*, welke in de modale analytische zin-structuur zelve reeds vervat is en de *intermodale*, inter-functioneele *zin-synthesis*, die geenszins een zgn. transcendentaallogisch karakter draagt, doch veeleer op een eigenaardige theoretische uiteen-stelling der kosmische zin-systase berust en waarin de logische en de aan deze *tegen-overgestelde* zinfuncties een nader te onderzoeken *theoretische verbinding* aangaan.[1)]

Alle theoretische, kenniswervende synthesis is inter-modale *zin*-synthesis. Daarentegen is de logische synthesis, welke reeds in het vóór-theoretische, naieve denken wordt aangetroffen, *in de kosmische zin-systase ingevoegd*, en wel als een, nog traag aan de psychische zinnelijkheid hangende, verbinding van een logische menigvuldigheid tot logische eenheid, aan welke subjectieve analytische synthesis naar de logische objectszijde der werkelijkheid de *objectief analytische systase* is toegeordend.

Ieder subjectief begrip, *ook het theoretische*, is - naar zijn analytische zin-zijde beschouwd - een synthese van een menigvuldigheid van geanalyseerde begripsmomenten. ARISTOTELES spreekt van een *σύνθεσις τις νοημάτων ὥστε ἓν ὄντων*[2)], zonder echter het onderscheid tusschen analytische synthesis en theoretische zin-synthesis te hebben gevat.

Deze geheele onderscheiding, welke wij invoerden, hangt aan het inzicht in den *kosmisch systatischen zin-samenhang*, welke ook het theoretisch denken be-paalt.

Zij is principieel op het immanentiestandpunt niet te verstaan. Want om deze onderscheiding in haar juisten zin te vatten is het noodig te breken met die eigenaardige hypostase van het theoretisch denken, welke aan het immanentiestandpunt in al zijn schakeeringen inhaerent is en welke ook het inzicht in de zin-structuur der naieve ervaring onmogelijk maakt.

1) Dat deze zin-synthesis iets fundamenteel anders is dan KANT's vermeend ‘transcendentale synthesis’ zal in 't vervolg blijken.
2) *De anima* III, 4, 430 a 28).

§ 3 - De onhoudbaarheid van de kantiaansche onderscheiding tusschen analytische en synthetische oordeelen.

Wij hebben thans allereerst stil te staan bij de vraag, of er oordeelen bestaan, die een *slechts*-analytische synthesis bevatten.

Met deze vraag raken wij de bekende onderscheiding, welke KANT in de Inleiding van zijn *Kritik der reinen Vernunft* heeft gemaakt tusschen *analytische* en *synthetische oordeelen*, een onderscheiding, waarop KANT's geheele kennistheorie is gebaseerd en waarmede zij staat of valt. De eerste worden door hem zoo gedefinieerd, dat in hen de verbinding van het praedicaat met het subject door *identiteit*, in de laatste daarentegen *zonder identiteit* gedacht wordt.

De 'synthetische oordeelen' zouden zich dan hierdoor van de analytische onderscheiden, dat zij aan het begrip van het 'subject' een 'praedicaat' toevoegen, dat in dit begrip niet vervat was en er dus ook niet door analyse van de elementen uit kan worden afgeleid.

KANT geeft als voorbeeld van een analytisch oordeel:

'Alle lichamen zijn uitgebreid': 'Denn ich darf nicht über den Begriff, den ich mit dem Wort Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung als mit demselben verknüpft zu finden, sondern jenen Begriff nur zergliedern, d.i. das Mannigfaltige, welches ich jederzeit in ihm denke, mir nur bewuszt zu werden, um dieses Prädikat darin anzutreffen; es ist also ein analytisches Urteil.'[1)]

Daarentegen zou het oordeel: 'Alle lichamen zijn zwaar' een synthetisch karakter dragen, daar hier het praedicaat niet in het begrip van het subject zou zijn meegedacht.

De verhouding tusschen logische en linguistische structuur van het oordeel. De veelduidigheid van het woord 'is'.

Deze geheele gedachtengang is intusschen verre van helder. In de eerste plaats knoopt KANT een logisch probleem vast aan de linguistische structuur van het oordeel, waarin de copula, welke de linguistische relatie vormt tusschen datgene, waarvan iets beteeke-

1) *Kr. der r.V.* (Groszherzog W. ERNST Ausg. Bnd. III S. 42).

nend wordt uitgezegd en datgene, wat daarvan in het praedicaat wordt uitgezegd, van centraal belang is, zonder dat KANT zich daarvan rekenschap geeft. Het woord 'is' beteekent volstrekt niet altijd een logische identiteits-relatie.

Het is een niet geringe verdienste der logistiek, met name van DE MORGAN[1)] en B. RUSSELL[2)], hierop met grooten nadruk te hebben gewezen, ook al maakt deze richting zich aan een modale zin-verschuiving schuldig, door aan het begrip zelve een originaire symbolische beteekeningsfunctie (de 'denoting' bij RUSSELL) toe te kennen.

Het woord *is*, dat linguistisch het zgn. 'taalkundig subject' met een adjectief-praedicaat verbindt, beteekent naar de *logische* zinzijde van het oordeel nimmer een *analytische identiteits-relatie*, doch alleen, wat wij zouden kunnen noemen een *analytische implicatie v*an datgene *wat* wordt gepraediceerd in datgene, *waarvan* wordt gepraediceerd (wij gebruiken hier den term 'implicatie' dus in den zin van *analytische inhaerentie)*.

Het is eenvoudig onmogelijk de begrippen lichaam en uitgebreidheid als logisch *identiek* te denken!

Intusschen willen wij het verband tusschen logische en taalkundige structuur van het oordeel hier voorloopig verder laten rusten, daar de linguistische structuur hier niet zelve in 't geding is, doch alleen de vraag is te onderzoeken, of naar de logische zijde van het oordeel het begrip uitgebreidheid wè, dat der 'zwaarte' niet in het begrip van het lichaam is geïmpliceerd.

1) DE MORGAN *Formal Logic* pp. 49, 50.
2) B. RUSSELL *The Principles of Mathematics* Vol. I p. 64, merkt op: 'The word *is* is terribly ambiguous, and great care is necessary in order not to confound its various meanings. We have (1) the sense in which it asserts Being, as in 'A is'; (2) the sense of identity; (3) the sense of predication, in 'A is human'; (4) the sense of 'A is a-man, which is very identity. In addition to these there are less common uses, as "to be good is to be happy", where a relation of assertions is meant, that relation, in fact, which, where it exists, gives rise to formal implication'.

   Tegen de verwarring van den taalkundigen en den logischen zin van de copula heeft met bijzonderen nadruk LASK gewaarschuwd in zijn *Die Lehre vom Urteil* (1912).

Hier rijst aanstonds de vraag: Wat verstaat KANT eigenlijk onder het *begrip* van het lichaam?

Blijkbaar grijpt hij, wanneer hij de uitgebreidheid logisch geimpliceerd denkt in het begrip lichaam, vooruit op zijn eerst in *de Transzendentale Ästhetik* nader uiteengezette opvatting van de ruimte als apriorischen aanschouwingsvorm: 'Dasz ein Körper ausgedehnt sei, ist ein Satz, der *a priori* feststeht, und kein Erfahrungsurteil. Denn ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urteile schon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädikat nach dem Satze des Widerspruchs nur herausziehen und dadurch zugleich der Notwendigkeit des Urteils bewuszt werden kann, welche mir Erfahrung nicht einmal lehren würde.'

Intusschen is, in KANT's gedachtengang, hiermede reeds toegegeven, dat het begrip lichaam geen zuiver analytischen zin heeft. Maar waarom behoort de 'zwaarte' dan niet tot het begrip van het lichaam?

Objectief-logisch beschouwd is voor het niet besloten zijn van het begrip 'zwaarte' in het begrip 'lichaam' (bedoeld is natuurlijk een *materieel* lichaam, anders ware het door KANT geformuleerde oordeel evident *valsch)* geen enkele houdbare grond aan te geven. Ja, wij moeten verder gaan en zeggen, dat het begrip 'zwaarte' noodwendig in objectief-logischen zin in het begrip 'materieel lichaam' besloten is en onder de analytische wetmatigheid van het principium contradictionis ook in het subjectieve oordeel naar zijn logische zijde *als in het begrip 'lichaam' geimpliceerd behoort* te zijn gevat.

Want in de logische objectsfunctie der werkelijkheid is ook de originaire subjectieve materie-beweging in hare onderworpenheid aan de gravitatiewet, analogisch geobjectiveerd. Alleen dit geeft ons het recht tot een toekenning van het kenmerk der zwaarte aan het algemeene begrip van het materieele lichaam.

Opnieuw moeten wij dus de vraag opwerpen: Wat verstaat KANT eigenlijk onder het begrip van een lichaam, waarin het 'praedicaat' al of niet reeds op analytische wijze is vervat?

Alle 'empirische oordeelen' - dit wil in de lijn van zijn dogma-

tisch voor-oordeel inzake ‘de stammen onzer kennis’ zeggen: alle oordeelen, welke op de psychisch-zinnelijke zijde der waarneming zijn gegrond - zijn volgens KANT ‘synthetisch’ in dezen zin, dat het ‘praedicaat’ niet reeds in het begrip van het ‘subject’ is meegedacht.

Hieruit volgt dus in KANT's gedachtengang, dat alle ‘empirisch’ vastgestelde ‘praedicaten’ in het oordeel (naar zijn logische zijde) buiten het begrip van het ‘subject’ van het oordeel zouden moeten vallen.

Maar zulks komt evident in strijd met de waarheid, dat ieder oordeel naar zijn logische zijde aan het principium identitatis en het principium contradictionis is onderworpen en dat dus nimmer in een bevestigend oordeel van juiste logische structuur het praedicaat een element kan bevatten, dat niet reeds in het begrip van het ‘subject’ analytisch besloten ligt Of anders uitgedrukt: Naar hun modaal-logische zin-zijde beschouwd, zijn alle oordeelen noodwendig *analytisch*. Ook theoretische, zin-verbindende oordeelen hebben naar hun logisch-functioneele zijde een noodwendig *analytische* structuur. Deze waarheid is zoo weinig te bestrijden, dat zij eigenlijk tautologisch is!

In het arithmetisch oordeel: 2 + 2 = 4, moet naar de logische zin-zijde het begrip van 2 + 2 *geïmpliceerd* zijn in het begrip van de som 4, ook al valt deze logische implicatie, in haar onderworpenheid aan de principia identitatis en contradictionis, slechts in theoretische *zin-synthesis* vast te stellen. Want het behoort tot het ‘begrip’ van het getal 4, dat het uit een som van kleinere eenheden bestaat, die dus in dit begrip ligt besloten.

Of om een door KANT zelf aangevoerd voorbeeld van een ‘synthetisch oordeel a priori’ te gebruiken: In het oordeel ‘Alles wat geschiedt, heeft een oorzaak’ moet de oorzakelijkheid tot het *begrip* van het geschieden behooren, zal het oordeel niet evident logisch *valsch* zijn.

De onderscheiding tusschen 'Formal-objekt' en 'Material-objekt'.

Intusschen hebben wij nog een argument onder oogen te zien, dat ALEXANDER PFäNDER *tegen* het hierboven gevoerd betoog heeft gericht.

In een door REICKE[1] gepubliceerde aanteekening merkt KANT op: 'Im analytischen Urteil geht das Prädikat eigentlich auf den Begriff, im synthetischen auf das Objekt des Begriffs, weil das Prädikat im Begriffe nicht enthalten ist.'

Hierbij geeft RIEHL de paraphrase: 'Die synthetischen Urteile sind Erkenntnisurteile, sind Urteile von Objekten.'[2]

Bedoeld is natuurlijk, dat de 'synthetische oordeelen' oordeelen over 'Gegenstände' zijn, de 'analytische' daarentegen niet. Nu heeft PFäNDER in zijn *Logik* deze bekende Kantiaansche stelling op een wijze uitgewerkt, die ongetwijfeld onze aandacht verdient. Terwijl KANT zelf de eigenlijke modaal-logische subject-objectrelatie verwaarloost, heeft de phaenomenologisch georienteerde PFäNDER haar juist ten gunste van KANT's onderscheiding naar voren gebracht. Doch dit is dan niet de logische subject-objectrelatie in den zin, waarin wij haar vroeger analyseerden, maar veeleer in den reeds in de scholastiek bekenden zin van de relatie tusschen de *intentio*, het subjectief vermeenen in het begrip, en den *geïntendeerden* of *vermeenden* 'Gegenstand', die door het begrip ontworpen wordt.

Den 'Gegenstand', zoo als hij in het begrip *vermeend* is, onderscheidt PFäNDER nu als Formalobjekt scherp van den 'Gegenstand', zooals hij 'an sich' is, en dien hij Materialobjekt noemt.

De 'Gegenstand', die door een bepaald begrip intentioneel ontworpen is, moge als 'Material-objekt' nog meerdere bepaaldheden bezitten, dan die, welke hem het begrip toedenkt. Maar deze be-

1) REICKE *Lose Blätter aus Kant's Nachlasz* (1889).
2) *Der Philosophische Kritizismus* 3e Aufl. 1924, S. 416.

hooren dan niet tot den ‘Gegenstand’, voorzoover hij slechts het intentioneel correlaat van het begrip is.

Wanneer bv. het begrip ‘driehoek’ niet anders vermeent dan een vlakke door drie zich snijdende rechten begrensde figuur, dan behoort tot het intentioneele object van het begrip ‘driehoek’ bv. niet, dat het drie binnenhoeken heeft. ‘Im so bestimmten Begriff des Dreiecks liegt durchaus keine Intention auf Winkel. Man kann also durchaus nicht aus dem angeführten Begriff des Dreiecks erkennen, dasz das Dreieck drei Innenwinkel hat, weil dies gar nicht “im Begriffe des Dreiecks liegt”. Man musz vielmehr zu dem gemeinten Gegenstand Dreieck, wie er an sich ist, übergehen, um die von dem Begriffe des Dreiecks unabhängige Erkenntnis zu gewinnen, dasz das so definierte Dreieck drei Innenwinkel hat. Alles, was man über den intentionalen Gegenstand noch weiter erkennen kann, gehört nicht zu ihm, soweit es nicht in dem Begriff von ihm schon gemeint ist.’[1)]

PFäNDER onderscheidt nu scherp het *intentioneele object van het begrip* (den vermeenden ‘Gegenstand’ en zijn kenmerken) van den *inhoud van het begrip* en *de afzonderlijke elementen* van dezen begripsinhoud.

Hij noemt het een ernstige logische fout den ‘Gegenstand an sich’ te verwarren met het bloot intentioneele object van het begrip van den ‘Gegenstand'', en den inhoud van het begrip met de som van de kenmerken van den ‘Gegenstand’.

Van uit de zoo gemaakte onderscheiding tusschen subjectief begrip, intentioneel object (Formalobjekt) en ‘Gegenstand’ (Materialobjekt), schijnt het nu niet moeilijk meer, in KANT's onderscheiding tusschen analytische en synthetische oordeelen een logisch houdbaren zin te vinden.

KANT's oordeel: ‘Alle lichamen zijn uitgebreid’ is nl. als een analytisch oordeel te kwalificeeren, voorzoover in het begrip ‘lichaam’ een uitgebreide ‘Gegenstand’ *vermeend* is. PFäNDER noemt dit een *Attributionsurteil*, inzooverre nl. in het begrip van

1) *Logik* in Jahrbuch für Philosophie und phänomenol. Forschung Bnd IV (1921) S. 273/4.

het 'subject' lichaam de uitgebreidheid als *attribuut* implicite ingedacht is. Het begrip 'uitgebreid' is dan *partieel identisch* met het begrip lichaam.

Synthetisch zijn dan uiteraard alle oordeelen, waarin het begrip van het praedicaat niet reeds in het begrip van het subject is medegedacht.

Doch hierbij maakt PFäNDER weer een belangwekkende onderscheiding tusschen *synthetische* oordeelen in b l o o t l o g i s c h e n zin, die echter in o n t o - l o g i s c h e n zin als *analytisch* moeten worden beschouwd en oordeelen, die zoowel l o g i s c h als o n t o l o g i s c h als *synthetische* zijn te qualificeeren.

De eerste zijn dezulke, waarin weliswaar het praedicaatsbegrip niet in het subjectsbegrip mede-vermeend is, maar door een 'wezensanalyse' van den 'Gegenstand an sich' onmiddellijk kan worden gevonden. 'Nicht also die Analyse des Subjekts b e g r i f f s , wohl aber die des Subjekts g e g e n s t a n d e s und dessen was zu seinem Wesen gehört, führt hier zu dem Urteil.'[1)]

M.a.w. de o n t o l o g i s c h -*analytische*, maar l o g i s c h -*synthetische* oordeelen zijn gegrond op de analyse van den 'Gegenstand' zelve, niet van het begrip.

Als voorbeeld geeft PFäNDER het oordeel: 'De vlakke driehoek heeft drie binnenhoeken'.

Deze oordeelen zouden nu niet aan het principium identitatis zijn onderworpen, omdat hun praedicaatsbegrip nòch geheel, nòch ten deele met het subjectsbegrip in het oordeel identisch is.

De zoowel ontologisch als logisch synthetische oordeelen vallen samen met KANT's 'empirische oordeelen', die alle a-posteriorisch zijn.

Critiek op Pfänder's theorie van de analytische en synthetische oordeelen.

Is PFäNDER er nu in geslaagd, de onderscheiding tusschen analytische en synthetische oordeelen in Kantiaanschen zin aannemelijk te maken? Het springt in het oog, dat zijn betoog staat en valt

1) t.a.p. S. 339.

met zijn opvatting van de modaal-logische subject-objectrelatie.

De onderscheiding tusschen subjectief begrip, logisch object en ‘Gegenstand’ is op zich zelve uiteraard toe te juichen. Maar de principieele fout in PFäNDER's theorie schuilt in zijn *subjectiveering* van het *logisch object* (het zgn. Formalobjekt) tot iets dat geheel door het subjectief begrip in de *intentio* ontworpen wordt, tot iets, dat (om PFäNDER's eigen woorden te gebruiken) geheel ‘van de genade van het subjectief begrip afhangt’.

Deze subjectiveering staat gelijk met loochening van de logische objectszij de der werkelijkheid, gelijk met de loochening van alle logische ‘objectiviteit’.

De door ons gemaakte onderscheiding tusschen ‘*Gegenstand*’ en *logisch object* wordt uiteraard niet getroffen door PFäNDER's juiste critiek op de verwarring van het begrip met den ‘Gegenstand’ zelve. Een *juist gevormd* subjectief apriorisch begrip van den ‘Gegenstand’ moet echter noodwendig de *volle logische objectivatie* van den apriorischen ‘Gegenstand’ (bedoeld is hier een vóór-logischen ‘Gegenstand’) vermeenen. Het logisch object kan niet afhangen van de genade der subjectief-theoretische ‘intentio’. Een *onvolledig* subjectief begrip is op het gebied der later te bespreken *apriorische begripsvorming* een *onjuist begrip*.

Daarom is PFäNDER's stelling, dat een oordeel in *logischen zin* synthetisch kan zijn, terwijl het in *ontologischen zin* (in betrekking tot het volle ‘wezen’ van den ‘Gegenstand’) als *analytisch* moet worden beschouwd, niet houdbaar. De objectief-logische kenmerken van den ‘Gegenstand’, zijn als ‘kenmerken’ zelve van analytisch karakter, maar ze zijn nimmer ‘rein-analytisch’, evenmin als het ‘kenmerk’ der uitgebreidheid van het begrip ‘driehoek’.

En dat de zgn. ‘ontologisch-analytische oordeelen’ niet aan het principium identitatis zouden zijn onderworpen, is een stelling, die valt met PFäNDER's onjuiste subjectiveering van het ‘logisch object’. Het principium identitatis wordt van zijn logischen zin beroofd, wanneer het uit den tijdelijken zin-samenhang wordt uitgeheven, die het logisch denken zelve eerst mogelijk maakt.

Hoe men de zaak ook keert of wendt, het valt redelijkerwijze niet te betwisten, dat ieder oordeel een logische, d.i. analytische zinzijde moet hebben en dat het naar deze logische zin-zijde perse aan de grondprincipes van het logisch denken onderworpen is.

Is in het oordeel: 'Alle lichamen zijn zwaar' het logisch *kenmerk* der zwaarte betrokken op de vóór-logische zin-zijden van het ding en drukt het oordeel een algemeen-geldende wetmatigheid uit, gelijk uit de formuleering blijkt, dan moet gezegd worden, dat ook het begrip van het 'lichaam' zelve daarop betrokken is. Het is echter logisch onhoudbaar, dat in een *waar* zgn. synthetisch oordeel het begrip van het kenmerk van het lichaam, dat taalkundig als praedicaat fungeert, niet tot het begrip van het lichaam zou behooren. De subjectieve *intentio* mag in het bedoelde oordeel nimmer worden losgemaakt van de wezenlijk logische *objectiviteit*, wanneer men niet de *logische willekeur* in de begripsvorming op de plaats van de *logische wetmatigheid* wil stellen.

Sigwart's en Schleiermacher's interpretaties van Kant's onderscheiding.

Vanuit geheel ander standpunt dan PFäNDER, had reeds SIGWART getracht de onderscheiding tusschen analytische en synthetische oordeelen te subjectiveeren. SIGWART meent, dat wanneer KANT in dit verband van het 'begrip' van het 'subject' (in het oordeel) spreekt, hij niet het alle logische kenmerken omvattend *objectieve* begrip bedoelt, maar een zuiver *subjectief voorloopig begrip*, 'in welchem aus Ursachen, die dem Wesen des Dinges gegenüber zufällig sind, ein Teil der Merkmale, die der bestimmten Classe von Dingen wirklich zukommen, zusammengefasst und zur Bezeichnung dieser Classe von Dinge verwendet worden ist. Nur auf Grund einer eben factisch allgemeingeltenden oder als allgemeingeltend vorausgesetzten Bedeutung des Wortes Körper also kann man sagen, das Urtheil, alle Körper sind ausgedehnt, sei analytisch, das andere synthetisch'.[1)]

Ook SCHLEIERMACHER heeft, van dezelfde subjectieve interpretatie

1) *Logik* I, 106.

van KANT's onderscheiding uitgaande, het onderscheid tusschen analytische en synthetische oordeelen voor zuiver *relatief* verklaard, wijl het begrip altijd in subjectieven zin 'wordend' is.

Hetzelfde oordeel, b.v. 'IJs smelt', kan een *analytisch* oordeel zijn, wanneer het ontstaan en vergaan door bepaalde temperatuurverhoudingen reeds in het begrip van het ijs was opgenomen, en een *synthetisch* oordeel, wanneer dit nog niet het geval was: het onderscheid zou dus alleen in de *verschillende phasen der subjectieve begripsvorming* gelegen zijn.[1)]

Ofschoon KANT's uiteenzetting van het synthetisch karakter aller ervaringsoordeelen aanleiding voor zulk een zuiver subjectieve interpretatie zou kunnen geven, is deze uitlegging nochtans ten aanzien van de *synthetische oordeelen a priori* niet vol te houden. Immers het onderscheid tusschen analytische oordeelen en synthetische oordeelen a priori vormt bij KANT de basis zijner geheele kenniscritiek, en deze kenniscritiek handelt niet over de subjectief-individueele kennis, maar over de *algemeen-geldige voorwaarden* ervan. Wat KANT inderdaad met zijn 'synthetische oordeelen' bedoeld heeft, valt alleen af te leiden uit zijn transcendentaal begrip der apriorische synthesis, dat wij hieronder aan een nader onderzoek zullen onderwerpen.

De onderscheiding tusschen analytische en synthetische oordeelen wordt in KANT's eigen gedachtengang te meer problematisch, daar de groote wijsgeer bij herhaling zelve de 'transcendentale synthesis', zooals hij die opvat (nl. als de 'apriorische' betrokkenheid van de logische eenheid van het denken op den 'aanschouwingsvorm tijd') als voorwaarde van de logica zelve heeft gevat. De synthesis gaat algemeen bij KANT aan de analysis *vooraf*, in zoover zij de laatste (volgens hem) eerst mogelijk maakt. Deze opvatting, welke inderdaad in een verabsoluteering der theoretische (zin-) synthesis is gegrond, schijnt toch ook harerzijds aan de tegenstelling tusschen analytische en synthetische oordeelen allen grond te ontnemen!

1) *Dial.* § 308 S. 264.

De achtergrond van Kant's dualistische wetsidee achter de onderscheiding.

Dat KANT haar nochtans handhaaft is slechts uit de metaphysische grondslagen van de *Kritik der reinen Vernunft* te verklaren, uit KANT's dualistische wetsidee, welke eischt, aan het analytische terwille van de metaphysica van het boven-zinnelijk noumenon een zelfstandige beteekenis toe te kennen, los van de (tot de zinnelijke ervaring beperkte) kenniswervende 'synthesis'. Er moet een 'analytisch oordeelen' alleen uit begrippen mogelijk blijven, zal in KANT's gedachtengang niet de formeele basis voor het apriorisch *rede-geloof* in de realiteit der noumena ondergraven worden.

Want de *vorm* der autonome zedewet (de kategorische imperatief) hangt zelve aan de mogelijkheid van een analytisch oordeel, dat onafhankelijk is van de tot de zinnelijkheid gerestringeerde theoretische 'synthesis'!

Sigwart's verwarring van de linguistische en logische structuur van het oordeel.

Naar de *taalzijde* gezien, kan inderdaad, gezegd worden, dat het praedicaat al of niet een nieuwe symbolische beteekenis aan het 'taalkundig subject' van het oordeel kan toevoegen.

Alles hangt hier af van de *woord-beteekenis* van subject en praedicaat. Maar op de taalzijde van een oordeel past de kwalificeering 'analytisch' of 'synthetisch' in 't geheel niet.

SIGWART ziet dit over het hoofd, waar hij schrijft: 'Sollte ein Urtheil an und für sich als analytisch betrachtet werden mussen: so wäre offenbar vorausgesetzt, dass keine subjektiven Differenzen zwischen den Begriffen wären, welche Verschiedene mit demselben Worte verbinden können; unter der Voraussetzung also vollkommen fester und abgeschlossener Bedeutung der Wörter kann es Urtheile geben, die sicher analytisch sind; sie sind in diesem Fall mit der anerkannten Bedeutung des Wortes gegeben. Das Kantische Beispiel ist streng richtig, wenn vorausgesetzt ist, dass mit dem Worte Körper immer Jedermann das Merkmal ausgedehnt, niemand je das Merkmal schwer verbindet'.[1)]

1) *Logik* I S. 107.

Men ziet hier, hoe bij gebreke van een behoorlijke analyse der zin-modaliteiten, alles dooreen wordt verward. En KANT heeft van meetaf deze verwarring in de hand gewerkt.

Inwerking van de Aristotelische categorieënleer op Kant's onderscheiding?

Het loont de moeite in dit verband nog kort stil te staan bij de mogelijkheid van een inwerking van de Aristotelische categorieënleer op de Kantiaansche onderscheiding tusschen analytische en synthetische oordeelen.

Gelijk bekend, is de Aristotelische categoriënleer zoowel door metaphysische als taalkundige gezichtspunten beïnvloed. De categorieën (*κατηγορίαι, γένη τῶν κατηγοριῶν*) zijn bij den Stagiriet grondvormen van het 'uitzeggen' over het zijnde, die tegelijk als hoogste begrippen worden gekwalificeerd, waaronder dit zijnde zich laat subsumeeren. Onder deze categorieën nu verkrijgt die der substantie (*οὐσία*) een bijzondere plaats. Zij is als het begrip van het *ὑποκείμενον* (subj ectum) de hoogste en beteekent datgene, wat niet van iets anders kan worden uitgezegd, als zoodanig slechts taalkundig *subject* in het oordeel kan zijn. Tegenover de substantie zijn alle overige categorieën slechts *συμβεβηκότα* (accidentia). Zoo noemt ARISTOTELES in zijn Met. IV, 30, 1025 a 14 het 'wit zijn' als een toevallige eigenschap van den mensch.

KANT nam de onderscheiding tusschen substantie en accidentia in een gewijzigden zin over. Terwijl de 'substantie', in theoretischen zin genomen, bij hem een transcendentale, slechts op zinnelijke ervaring betrokken, categorie wordt, verstaat hij onder de 'accidentia' de 'Bestimmungen einer Substanz, die nichts anderes sind als die besonderen Arten derselben zu existieren.'

Het is niet onwaarschijnlijk, dat althans KANT's opvatting van de 'empirisch' synthetische oordeelen hierdoor is beïnvloed. Want KANT merkt op: 'Es ist also die Erfahrung, worauf sich die Möglichkeit der Synthesis des Prädikats der Schwere mit dem Begriffe des Körpers gründet, weil beide Begriffe, obzwar einer nicht in dem andern enthalten ist, dennoch als Teile eines Ganzen, nämlich der

Erfahrung, die selbst eine synthetische Verbindung der Anschauungen ist, zu einander, *wiewohl nur zufälliger Weise*, gehören.' (Ik cursiveer!).

De vraag, wat ons dan het recht geeft, aan *alle* materieele lichamen het kenmerk der zwaarte toe te kennen, laat KANT in dit verband rusten.

> Wel vestigt hij den indruk, als zou hij in de zinnelijke zijde der ervaring zelve dezen rechtsgrond zoeken.
> Immers hij schrijft: 'Ich kann den Begriff des Körpers vorher *analytisch* durch die Merkmale der Ausdehuung, der Undurchdringlichkeit, der Gestalt usw., die alle in diesem Begriffe gedacht werden, erkennen. Nun erweitere ich aber meine Erkenntnis, und indem ich auf die Erfahrung zurücksehe, von welcher ich diesen Begriff des Körpers abgezogen hatte, so finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere *jederzeit* verknüpft'. (Ik cursiveer in den laatsten zin).
> Maar het valt reeds a priori moeilijk aan te nemen, dat KANT de grove logische fout zou maken, den logischen rechtsgrond voor de volstrekte *algemeenheid* van het oordeel in de geïsoleerde zinnelijk-psychische zijde der ervaring (los van haar modale zin-structuur!) te zoeken, die volgens zijn eigen opvatting ons slechts 'toevallige', individueele zinnelijke indrukken geeft! Het *logisch* begrip der al-heid impliceert de *boven-individueele noodwendigheid* in den zin der logische *wetmatigheid*, welke in het bedoelde oordeel geen andere kan zijn dan die der *analytische implicatie* van het objectieve begrip zwaarte in het objectieve begrip lichaam qua talis, een analytische wetmatigheid, die echter slechts in de *kosmische inter-modale zin-systase* gegeven en dus niet 'rein-analytisch' is.
> In de *Transzendentale Logik* schijnt KANT terug te komen op de vraag i.z. de *objectieve geldigheid* van het oordeel 'Alle lichamen zijn zwaar'. Dit is echter slechts schijn, daar uit de formuleering het critieke woord '*alle*' is uitgevallen.
> KANT schrijft bij de afleiding der zuivere verstandsbegrippen onder § 19: 'Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntnisse in jedem Urteile genauer untersuche und sie als dem Verstande angehörige von dem Verhältnisse nach Gesetzen der reproductiven Einbildungskraft (welches nur subjektive Gültigkeit hat) unterscheide, so finde ich, dasz ein Urteil nichts andres sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur *objektiven* Einheit der Apperzeption zu bringen. Darauf zielt das Verhältniswörtchen i s t in denselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden. Denn dieses bezeichnet die Beziehung derselben auf die ursprüngliche Apperzeption und die *notwendige Einheit* derselben, wenn gleich das

Urteil selbst empirisch, mithin zufällig ist, *z.B. die Körper sind schwer* (laatste cursiveering van *mij*). Damit ich zwar nicht sagen will, diese Vorstellungen gehören in der empirischen Anschauung *notwendig zu einander*, sondern sie gehören *vermöge der notwendigen Einheit* der Apperzeption in der Synthesis der Anschauungen zu einander, d.i. nach Prinzipien der objektiven Bestimmung aller Vorstellungen, so fern daraus Erkenntnis werden kann, welche Prinzipien alle aus dem Grundsatze der transszendentalen Einheit der Apperzeption abgeleitet sind. Dadurch allein wird aus diesem Verhältnisse *ein Urteil*, d.h. ein Verhältnis, das *objectiv gültig* ist und sich von dem Verhältnisse eben derselben Vorstellungen, worin blosz subjektive Gültigkeit wäre, z.B. nach Gesetzen der Assoziation, hinreichend unterscheidet. *Nach den letzteren würde ich nur sagen können: wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, des Körper, ist schwer*, welches so viel sagen will, als: diese beiden Vorstellungen sind im Objekt, d.i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts, verbunden und nicht blosz in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt sein mag) beisammen.'[1)]
In de hierboven afgeschreven passage wordt nogmaals herhaald, dat het oordeel over de zwaarte der lichamen van *empirisch, toevallig* karakter is en, gelijk gezegd, KANT schrapt nu het woord *alle* uit de formuleering. In het verband der 'transszendentale Logik' gaat het KANT om de vaststelling van den logischen (vermeend transcendentalen) vorm van *alle* oordeelen zonder onderscheid, ook van de concreet-empirische. Deze 'logische vorm' is volgens KANT de 'objectieve eenheid van het zelfbewustzijn', welke hij de 'transcendentale eenheid der apperceptie' noemt. En aan dezen 'logischen vorm' van het zelfbewustzijn, welken wij later aan een uitvoerig critisch onderzoek zullen onderwerpen, wordt, in zijn betrokkenheid op den transcendentalen aanschouwingsvorm 'tijd', de functie toegedicht, alle in een aanschouwing gegeven menigvuldigheid in een begrip van een *object* te vereenigen.
De objectiviteit van een oordeel is echter bij KANT slechts door de theoretische-formeele synthesis tusschen logische denk-vormen en de transcendentale aanschouwingsvormen van 'tijd' en 'ruimte' gewaarborgd en is, gelijk wij vroeger zagen, bij hem identiek met 'Gegenständlichkeit'.

Daarom mag ik in KANT's gedachtengang wèl zeggen: '*Alle* lichamen zijn uitgebreid', wijl de uitgebreidheid bij KANT zelve een apriorische vorm der zinnelijkheid is, maar *niet: 'Alle* lichamen zijn zwaar', wijl de zwaarte niet uit de synthesis van denk- en aanschouwingsvormen is af te leiden! Dan is echter - altijd in KANT's gedachtengang - ook de *objectiviteit der zwaarte* van het lichaam eigenlijk niet gewaarborgd.

1) t.a.p. S. 130/1.

> KANT's geheele transcendentale synthesis van denk- en aanschouwingsvormen laat zich ook op de zinnelijke indrukken in den droomtoestand toepassen. Zijn vorm-materieschema rukt inderdaad den kosmischen zin-samenhang uiteen.

Doorloopend wreekt zich bij KANT het gemis aan inzicht in de *analytische subject-objectrelatie*. Had KANT oog gehad voor de logische objectszijde der volle tijdelijke werkelijkheid, dan had hij nimmer zulk een verwarde opvatting over het *begrip* 'lichaam' kunnen hebben. Maar wanneer, gelijk KANT dogmatisch aanneemt, de dingrealiteit ons slechts in chaotisch zinnelijke indrukken *gegegeven* is, blijft natuurlijk voor de objectief-analytische systase der begripskenmerken geen plaats over.

De impasse van de rationalistische opvatting van het analytische ten aanzien van het waarheidscriterium der concrete ervaringsoordeelen.

Ik knoop hieraan aanstonds een opmerking vast over de aporie, waarin de Kantiaansche (in wezen Aristotelische) opvatting van het *analytische* zich verstrikt ten aanzien van de *concrete oordeelen der naieve ervaring*. Wanneer ik het vóór-theoretische oordeel vel: 'Deze roos is rood,' dan maakt dit oordeel aanspraak op algemeengeldige waarheid.

Dit is echter slechts mogelijk, wanneer het ook een analytische zin-zijde heeft, zoodat ik in waarheid kan zeggen, dat het kenmerk *rood zijn* behoort tot de individueele objectief-logische systase van deze roos, die ik in haar volle individueele realiteit op dit oogenblik waarneem.

Zou het oordeel geen concreet analytische zin-zijde hebben, dan zou het als concreet oordeel ook niet aan het logisch principium identitatis en contradictionis zijn onderworpen.

Men kan natuurlijk niet hier tegen aanvoeren, dat de logische structuur van het oordeel slechts de 'formeele' is: 'S = P.' en dat het naar deze abstracte structuur wel degelijk aan de logische grondnormen onderworpen is (S = P en S = niet P sluiten elkander logisch uit). Immers - daargelaten, dat ook het oordeel S = P niet *zuiver*-analytisch is, waarover later - het gaat hier juist om

de *concrete* structuur van een werkelijkheids-oordeel, dat in de boven uitgevoerde formaliseering in geen geval meer *hetzelfde* oordeel kan zijn. Bestaat er geen *concrete logische oordeelsstructuur*, dan kan er ook geen concrete waarheid bestaan, want alle op den tijdshorizon betrokken waarheid heeft noodwendig een logische zin-zijde.

In onze realiteitsbeschouwing heeft de volle concrete werkelijkheid inderdaad haar concrete logische objectszijde. Daarom aanvaarden wij ook de zin-individualiteit in den logischen wetskring, waarover later.

Er moet een objectieve individueel-logische systase in de volle concrete werkelijkheid van ‘deze roos hier voor mij’ zijn, zal kunnen worden uitgemaakt, dat twee met elkander strijdige oordeelen: ‘Deze roos is wit’ en ‘Deze roos is rood’ inderdaad naar hun logische zin-zijde *dezelfde roos* vermeenen.

Het is volkomen juist, dat de individueele analytische implicatie van het kenmerk der roodheid in het begrip van ‘deze roos’ niet zuiver analytisch valt vast te stellen, daar de analytische objectiviteit van ‘deze roos’ slechts in de inter-modale zin-systase harer concrete werkelijkheidsstructuur gegeven is, en dat tot de laatste ook het objectief zinnelijk waarnemingsbeeld behoort, dat tot de subjectief zinnelijke zijde onzer waarneming is toegeordend. Maar in den modalen *zinnelijken* indruk schuilt als zoodanig geen *logische identiteit* en daarin kan dus als zoodanig geen logische rechtsgrond worden gevonden voor de toepassing van de logische grondnormen op de hierboven geformuleerde oordeelen. Daarom wordt iedere opvatting, die in rationalistische lijn slechts individualiteitslooze begrippen erkent[1)], in een onoplosbare impasse ten aanzien van de concrete existentie-oordeelen gedreven.

In KANT's opvatting, die de individualiteit van de waargenomen roos slechts tot de, op zich zelve ongeordende, chaotische zinnelijke ervaringsmaterie kan rekenen, is deze impasse hierin gelegen, dat

1) KANT zegt in zijn *Logik*, Ein Handbuch zu Vorlesungen, hrg. v.G.B. JÄSCHE W.W. (Cass.) VIII § 1 Anm. 2 S. 399: ‘Es ist eine blosze Tautologie, von allgemeinen oder gemeinsamen Begriffe zu reden.’

de ‘algemeengeldigheid’ van een oordeel bij hem uitsluitend in de apriorische synthesis van abstracte denk-categorieën en abstracte aanschouwingsvormen kan zijn gegrond.

Zoodat geen enkel criterium voor de *concrete* waarheid van een ervaringsoordeel overblijft!

§ 4 - De onderscheiding tusschen analytische en synthetische oordeelen en de zin-grenzen der logische formaliseering.

Husserl'S opvatting der analytische oordeelen als volledig geformaliseerde.

De onderscheiding tusschen analytische en synthetische oordeelen bleek in de tot nu toe onderzochte vormen onhoudbaar.

Intusschen heeft HUSSERL in zijn *Logische Untersuchungen* gepoogd een indeeling der oordeelen in analytische en synthetische te geven, die naar een beter criterium zou zijn opgesteld dan de Kantiaansche, waaraan hij het eerepraedicaat ‘klassiek’ weigert toe te kennen.

Onder ‘analytisch notwendige Sätze’ verstaat hij dan die oordeelen (liever ‘noodwendigheden in oordeelsvorm’), welke een waarheid bezitten, die van de *zakelijke* eigenaardigheid van den erin vermeenden ‘Gegenstand’ en van de *feitelijkheid van het geval*, van de geldigheid der eventueele natuurlijke opvatting van den ‘Gegenstand’ als *werkelijk* bestaande, volkomen onafhankelijk is: ‘also Sätze, die sich v o l l s t ä n d i g ‘ f o r m a l i s e e r e n ’ .

In een analytisch oordeel zou het dan mogelijk moeten zijn allen zakelijken inhoud door den logisch-ledigen vorm ‘etwas’ te vervangen en alle ‘toevalligheid’ uit te schakelen door overgang in den oordeelsvorm der onvoorwaardelijke algemeenheid.[1)]

Als voorbeeld van zulk een analytisch oordeel geeft hij: ‘Het bestaan van dit huis sluit dat van zijn dak, van zijn muren en zijn andere deelen in.’ Want dit oordeel laat zich volgens HUSSERL onmiddellijk in den *zuiver-analytischen vorm* overbrengen, dat

1) *Log. Unters.* (2e Aufl. 1913) II, S. 254 ff.

het bestaan van een geheel G (*α, β, γ* ....), in algemeengeldigen zin, dat zijner deelen *α, β, γ* .... insluit. Dit laatste oordeel zou nu de formuleering zijn van een zuiver analytische wetmatigheid, met abstractie van allen zakelijken inhoud van het oordeel. Immers de constateering van individueele werkelijkheid, welke in het gegeven voorbeeld door het woord 'dit' beteekend werd, is door den overgang in den 'zuiver analytischen wetsvorm' uitgeschakeld. 'Und dieses ist ein analytisches Gesetz, es baut sich rein aus formallogischen Kategorien und kategorialen Formen auf.'

Daartegenover zouden alle oordeelen, die zakelijke begrippen bevatten, welke *salva veritate geen formaliseering toelaten*, en die in een *synthetische wet a priori* gegrond zijn, van synthetisch karakter wezen. Voorbeeld: 'Dit rood is verschillend van dit groen,' in welk voorbeeld een empirische verbijzondering van een'synthetische wet a priori' zou zijn opgesloten.

Het vermeend zuiver analytisch karakter der moderne logistiek.

De 'formaliseering', waarvan HUSSERL hier spreekt, brengt ons in de onmiddellijke nabijheid van de gedachtensfeer der *moderne logistiek*, die eveneens meent met zuiver formeel analytische grondbegrippen en axioma's te kunnen opereeren, en zelfs meent de geheele mathesis op deze wijze langs zuiver analytischen weg te kunnen deduceeren, welke opvatting HUSSERL geheel deelt.[1)]

Tot de grondbegrippen van het axiomatisch-analytisch systeem der logistiek behooren bv. dat der oordeelsfunctie (propositional function), in verbinding met de begrippen oordeel, variabele, waar, één, meerdere, alle; dat der 'negatie' (niet...); dat der 'disjunctie' (of ... of ...); terwijl dat der 'implicatie' (of 'impliceeren', dwz. iets tot logisch gevolg hebben) zou zijn af te leiden uit dat der negatie en disjunctie. Tot de overigens zeer verschillend gekozen 'zuiver analytische axiomas' der logistiek behooren bv. de oordeelen: 'Wat door een waar oordeel is geimpliceerd is waar';

1) Zie *Ideen* I S. 135/6, waar HUSSERL ook de geestelijke verwantschap van zijn mathesisopvatting met die van HILBERT erkent.

'Wanneer *p* impliceert *q*, dan is *q* geïmpliceerd in *p*'; 'Wanneer *p* impliceert *p* en *q* impliceert *q*, dan is *p* in *pq* geïmpliceerd' etc. etc.

Het merkwaardige van het geval is nu, dat de logistiek, schijnbaar zonder eenigen arithmetischen of geometrischen zin in haar grondbegrippen en axioma's op te nemen, nochtans in staat is de geheele moderne arithmetica en geometrie met onfeilbare zekerheid af te leiden. Zoodat de geheele zoo ingewikkelde moderne mathesis een logistische schepping schijnt te zijn, in niets anders bestaande dan in de zuiver analytische ontdekking van de innerlijke relaties van het grondsysteem der logistiek, in welk grondsysteem echter niets anders vervat is dan eenige grondbegrippen als 'oordeelsfunctie', 'disjunctie', 'negatie' etc. en eenige axioma's van de soort als hierboven werd aangeduid en waarbij de geheele methode bestaat in de afleiding van nieuwe oordeelen en nieuwe begrippen uit de axiomas en grondbegrippen.

In de *Principia Mathematica* van WHITEHEAD en RUSSELL schijnt dus de aloude logistische gedachte, welke LEIBNIZ in zijn idee van de 'logische calcuul' ontwikkelde, op magistrale wijze verwezenlijkt!

De analyse van de modale zin-verschuivingen, waaraan de logistiek zich in haar vermeende zuiver-analytische begrips- en oordeelsontwikkeling schuldig maakt en waardoor haar het kunststuk eener vermeend streng analytische afleiding der arithmetiek en geometrie alleen kan gelukken, stellen wij uit tot de bijzondere theorie der wetskringen.

In het tegenwoordig verband bepalen wij ons tot een critiek op HUSSERL's opvatting der analytische oordeelen als volkomen geformaliseerde oordeelen, een critiek, waardoor echter ook de logistiek principieel wordt getroffen.

Critiek op Husserl's begrip der volledige formaliseering. Kosmologische zin-analyse van de analytische relatie geheel en deelen.

De houdbaarheid van het door HUSSERL aangegeven criterium

staat en valt met den *zuiver* analytischen zin van de door hem als 'rein-analytisch' gequalificeerde grondvormen, waaronder hij opsomt: geheel en deel; zelfstandigheid en onzelfstandigheid; noodwendigheid en wet; eigenschap; relatieve geaardheid; stand van zaken; relatie; identiteit; gelijkheid; verzameling ('Menge'); aantal; 'Gattung und Art'; alsmede de '*Bedeutungskategorien*', d.z. de tot het wezen van het oordeel (apophansis) behoorende grondbegrippen.[1)]

Bij voorbaat heeft de scherpzinnige denker zich willen vrijwaren tegen een '*empirische*' interpretatie dezer begrippen: 'Man sieht leicht', zoo schrijft hij, 'dasz die hauptsächlichen der von uns in diesen Paragraphen behandelten Begriffe: *Ganzes* und *Teil, Selbständigkeit* und *Unselbständigkeit, Notwendigkeit* und *Gesetz*, eine wesentliche Sinnesänderung erfahren, wenn sie nicht im Sinne von W e s e n s vorkommnissen, also nicht als r e i n e Begriffe verstanden, sondern als empirische interpretiert werden.'[2)]

De 'zuiver-analytische categorieën' zijn op eidetisch-*logistische* wijze gedacht als *ledige* grondvormen, die als zoodanig *niet* door *generaliseering* van *species* zijn verkregen.[3)]

Wij willen hier een oogenblik de vermeend 'rein-analytische' categorie 'geheel en deel', waaraan HUSSERL een uitvoerige uiteenzetting heeft gewijd en waarvoor hij programmatisch een theorie van haar zuiver analytische vormen en wetten ontwikkeld heeft, aan een wezenlijke *zin-analyse* onderwerpen.

Van zulk een zin-analyse kan bij HUSSERL geen sprake zijn reeds wegens de uitzonderlijke 'un-bedingte' plaats welke hij ingevolge de keuze van zijn Archimedisch punt aan de 'rein-analytische' wezensvormen toekent, aan welker formeele 'Region' alle materieele 'Regionen' gesubordineerd zouden zijn.[4)]

Van een wezenlijk kosmische gefundeerdheid van den modalen analytischen zin weet deze denker dus niets. Met de

1) *Ideen* I S. 22.
2) *Logische Untersuchungen* II, 1, S. 256 Anm. 2.
3) *Ideen* I Abschn. I § 13.
4) *Ideen* I Abschn. I § 10.

aanvaarding van deze fundeeringsverhouding valt uiteraard de idee der 'reine Logik' met de geheele logistiek (mathesis universalis in logistischen zin), naar haar vermeend 'rein-logisch' karakter.

Daar HUSSERL geen kosmische wetsorde erkent, kan hij ook de zin-modaliteiten niet vatten. Zijn, door materieele 'synthetische' categorieën' afgegrensde, materieele ('sachhaltige') 'Seinsregionen' zijn zelfs aan elementaire modale zin-analyse gespeend. Zoo noemt hij bv. 'materieel ding' en 'ziel' verschillende 'Seinsregionen'![1)]

De in het immanentiestandpunt gewortelde tegenstelling tusschen het boventijdelijk 'wezen' (*εἶδος*) met zijn 'absolute wezenswetmatigheid' en 'wezensnoodwendigheid' en de 'bloot toevallige', 'empirische Tatsache' beheerscht HUSSER's geheelen gedachtengang en maakt een inzicht in de modale zin-structuur binnen den tijdelijken inter-modalen zin-samenhang a priori onmogelijk.

Zal de relatie 'geheel en deelen' inderdaad in den *modaal-analytischen* zin worden gevat, dan moet reeds duidelijk zijn, dat zij niet tot de *zin-kern* van den analytischen wetskring kan hehooren. Zij onderstelt veeleer de subjectief-analytische *synthesis* resp. de objectief-analytische *systase* als *logische eenheid in de logische menigvuldigheid*.

Dit onzelfstandig zin-moment in den modalen analytischen zin hebben wij als een retrocipatie leeren kennen, welke haar *originaire* fundeering vindt in den modalen *getalszin*.

Zoodra dit inter-modale zin-verband wordt doorgesneden, verliest de logische eenheid in de menigvuldigheid allen zin, wordt zij het 'reine Nichts'.

Nu is echter in waarheid de fundeering van de logische relatie 'geheel en deelen' een veel gecompliceerder dan alleen uit de analytische getalsanalogie blijkt. KANT heeft bij de 'metaphysische afleiding' van de ruimte als 'transcendentalen aanschouwingsvorm' met grooten nadruk gewezen op het onderscheid tusschen

1) *Ideen* I S. 32.

de verhouding van een ‘discursief’ soortbegrip tot zijn exemplaren en de ruimte als ‘geheel van zijn deelen.’[1)]

Daarmede bedoelde KANT uiteraard allerminst een getalsanalogie in den modalen ruimte-zin aan te toonen, laat staan een ruimtelijke retrocipatie in de analytische relatie ‘geheel en deelen’ te erkennen.

Maar de analyse der logische zin-modaliteit eischt, aan de ruimtelijke retrocipatie in de analytische relatie ‘geheel en deelen’ aandacht te wijden. Want zulk een analytische relatie kan slechts bestaan in een analytische ruimte-analogie, waarin aan het geheel een *continuen analytischen omvang* wordt toegekend, waarin de ‘deelen' analytisch *ge-juxta-poseerd*, in de ‘denkruimte’ analytisch ‘uitgebreid’ zijn. Geen logische onderscheiding is mogelijk zonder analytische juxta-positie der te onderscheiden ‘elementen’. Zelfs de analyse van den getalszin eischt, in logische obj ectiveering, een logische verruimtelijking in juxta-positie van de quantitatieve discrete differenties in de reeks. Slechts in de *analytische denkbeweging* kan echter naar de modaal-logische tijdsorde van het analytisch prius et posterius deze analytische juxta-positie der deelen plaats hebben en de analytische denkbeweging is geen *originaire* bewegingszin, maar wijst als bewegingsanalogie veeleer naar den originairen modalen bewegingszin terug. De logische denkruimte, waarin alle begripsmomenten fungeeren, is niet statisch, maar *dynamisch* en heeft zoowel haar analytische *subjects*- als *objectsfunctie*.

Ik volsta voorshands met deze summiere zin-analyse, die echter tot de verdere retrocipaties zou moeten worden uitgebreid, om ons zelfs den primairen, restrictieven analytischen zin van de relatie ‘geheel en deelen’ te geven. En wij merkten reeds vroeger op dat zelfs de restrictieve modale zin van een wetskring slechts vanuit *de idee* van dien zin in de transcendentale tijdsrichting is te vatten. Want de modaal-analytische zin zou geen ‘universaliteit in eigen kring’ kunnen bezitten, zoo hij niet met de modale zin-structuren van alle andere wetskringen in tijdelijken zin-samenhang was gevoegd.

1) *Kritik der r.V.* (gen. uitg.) Hoofdst. I § 3.

Wanneer men echter met HUSSEBL de relatie ‘geheel en deelen’ als een ‘rein-analytischen’ wezensvorm boven dezen kosmischen zin-samenhang poogt uit te heffen, dan verliest de ‘analytische formale Region’ zelve alle modale zin-bepaaldheid. Een menigvuldigheid van ‘rein-analytische categorieën’ kan deze ‘Region’ niet haar innerlijke eenheid waarborgen. Zoekt men de modale eenheid in de *relatie*, dan kan zulks slechts een in modalen zin *gequalificeerde relatie zijn* en daarmede stuit men noodwendig op den eisch, de originaire zinkern van het logische op te sporen. Als nu het analytische een originaire modale zin-kern is, dan kan het moment van de analytische ‘eenheid in de deelen’, dat eerst in de analytische zin-kern zijn modale bepaling ontvangt, geen originair analytischen zin bevatten, doch moet dit laatste naar een intermodaal, in de kosmische wetsorde gefundeerd, zin-verband heenwijzen, dat voor een ‘analytische Reinheit’ der relatie ‘geheel en deelen’ geen plaats laat.

In Husserl's formaliseering schuilt een, hem zelve verborgen, zin-synthesis.

De hoofdzaak is deze, dat de analytische zin van de relatie ‘geheel en deelen’ *zelve slechts in zin-synthesis is vast te stellen*. Want ik kan den *modaal-analytischen zin* dezer relatie slechts vatten in haar *tegenoverstelling* tot de overige zin-modaliteiten, waarin de relatie geheel en deelen voorkomt. De oordeelen, waarin ik deze inderdaad *kosmologische* zin-onderscheiding tot stand breng en tegelijk den intermodalen zin-samenhang vat, zijn dus noodwendig van *zin-synthetisch karakter*.

Wat HUSSERL *formaliseering* van een oordeel noemt, is inderdaad een *zin-synthesis*, die slechts in het theoretisch zin-onderscheidend en -verbindend denken wordt tot standgebracht.

Daar hij echter een onjuiste, in het verabsoluteerde ‘cogito’ gegronde, idee van de zin-verscheidenheid en zin-samenhang hanteert, welke voert tot een hypostase van den analytischen zin tot ‘reinen Wesensform’, maakt hij zich slag op slag aan *modale zin-verschuivingen* schuldig. In de vermeend ‘zuiver analytische wezensvor-

men' worden telkens vreemde zin-momenten ingedragen, afkomstig uit een niet in haar kosmologische structuur begrepen zin-synthesis van den analytischen zin met den modalen getalszin, den modalen ruimtezin, den modalen taalzin enz. enz.

Door eenzelfde methode van modale zin-verschuivingen volbracht de logistiek het kunststuk van een vermeend 'zuiver-analytische' deductie der geheele moderne mathesis!

HUSSERL tracht het begrip 'geheel' zuiver analytisch te definieercn met behulp van het eveneens voor 'rein analytisch' uitgegeven begrip der 'fundeering' Onder een 'geheel' verstaat hij dan een verzameling van inhouden, welke 'durch eine einheitliche Fundierung, und zwar ohne Sukkurs weiterer Inhalte umspannt werden.' En een inhoud van de soort *α* is dan in een inhoud van de soort *β* gefundeerd, wanneer *α* naar zijn wezen (d.i. wetmatig, op grond van zijn specifieke eigenaardigheid) niet kan bestaan zonder dat ook een *β* bestaat, waarbij eventueel ook nog het medebestaan van verdere inhouden *γ, δ*, enz. kan zijn ondersteld.[1)]

Verder meent hij 'zuiver-analytisch' een indeeling van het begrip 'deel' te kunnen geven nl. de indeeling in *stukken* of deelen in engsten zin, en in *momenten* of abstracte deelen van het geheel. Ieder deel, dat zelfstandig is met betrekking tot een 'geheel G', wordt *stuk* genoemd, ieder deel, dat onzelfstandig met betrekking tot hetzelfde geheel is: *moment*.

Wanneer een geheel zoo in stukken kan worden verdeeld, dat de stukken 'naar hun wezen' nog van dezelfde laagste soort zijn, als die welke door het ongedeelde geheel bepaald wordt, dan noemt HUSSERL het een *extensief geheel*, zijn stukken *extensieve deelen*.[2)] Ten aanzien van al deze vermeend 'zuiver analytische' definities valt op te merken, dat de daarin voltrokken zin-synthesis met modalen getals- en ruimtezin duidelijk te voorschijn treedt, terwijl HUSSERL zich aan aperte modale zin-verschuivingen schuldig maakt, door in den analytischen zin zelve de originaire grondvormen van getal- en ruimtezin op te nemen.

1) *Log. Unters*. II, 1 S. 275.
2) t.a.p. S. 267.

Alle begrippen en axiomas welke HUSSERL met betrekking tot de analytische relatie ‘geheel en deelen’ opstelt, zijn dan ook, gelijk hij zelf erkent, aan getals-, ruimtelijke en zelfs objectief zinnelijk aanschouwelijke verhoudingen gewonnen. Eerst na deze zin-synthetische kenniswerving gaat HUSSERL tot zijn ‘logische formaliseering’ over, waarin de zin-synthesis in een ‘reine analysis’ wordt misduid. En nu komt zijn ‘reine Logik’ op uiterst bedenkelijke dwaalsporen, doordat zij meent de kosmologische structuuranalyse te kunnen ontberen.

Zoo waagt hij zelfs de uitspraak, dat alle totaliteiten met de enkele uitzondering van de extensieve, welke in stukken kunnen worden gedeeld, ‘verbindende eenheidsvormen’ (dwz. de eenheid waarborgende *structuurprincipes)* ontberen, doch uitsluitend op eenzijdige of wederkeerige fundeeringen der ‘deelen’ berusten.

‘*Alles wahrhaft Einigende, so würden wir gerade sagen, sind die Verhältnisse der Fundierung*.’[1)]

Deze uitspraak betreft in haar algemeenheid uiteraard ook de individueele totaliteitsstructuur der werkelijkheid (in plantaardige of dierlijke dingstructuur, in de structuur van het kunstwerk, het samenlevingsverband enz. enz.) die, gelijk wij zullen zien, met het bloot modale functiebegrip alleen nimmer is te vatten. Maar HUSSERL meent zelfs zonder eenig kosmologisch structuuronderzoek zijn stelling ‘*zuiver-analytisch*’ te kunnen afleiden!

Hier staan wij niet op ‘exact-wetenschappelijken bodem’, maar bevinden ons midden in de sfeer van een aprioristisch decreteerend logicisme, dat zijn voedingssappen ontvangt uit het humanistisch wetenschapsideaal met zijn verabsoluteering der mathematische logica.

Het criterium der volledige formaliseering is dus niet in staat ons de mogelijkheid van zuiver-analytische oordeelen aannemelijk te maken.

Het blijft er bij: Geen enkel oordeel en geen enkel begrip kan ‘zuiver-analytisch’ zijn. Er bestaat slechts een *analytische zin-zijde*

1) t.a.p. S. 279.

van oordeel en begrip, *welke dan ook in ieder oordeel en begrip* aanwezig is.

* * *

De kosmische zin-grenzen der formaliseeringsmogelijkheid in de begripsvorming.

Intusschen geeft ons HUSSERL's begrip der logische formaliseering aanleiding ons rekenschap te geven van de kosmische zin-grenzen der formaliseeringsmogelijkheid in de begrippen.

Ik neem hier een oogenblik den bedenkelijken, wijl zwaar door het *vorm-materieschema* der immanentiephilosophie belasten, term 'formaliseering' van HUSSERL over, doch versta er dan onder de *abstraheering in de begrippen van alle, ook van de 'soortelijke' zin-individualiteit* binnen den desbetreffenden wetskring.

Ik ga daarbij in zooverre met HUSSERL accoord, dat ik deze *geabstraheerde modale grondbegrippen* scherp onderscheid van alle modale *genusbegrippen*, welke immers hun modale zin-bepaaldheid moeten ontvangen van de modale zin-structuur, waarin zij door de zin-synthesis gevat zijn.

Zoo is het begrip driehoek inderdaad een modaal genus-begrip, dat echter zijn zin-begrenzing eerst ontvangt door den in zin-synthesis geïsoleerden modalen ruimte-zin, als *geabstraheerden modalen grondzin van den ruimtelijken wetskring*.

Welnu, de kosmologische zin-grenzen der 'formaliseeringsmogelijkheid' in de begripsvorming liggen in de modale zin-structuur van den analytischen wetskring zelve, in den onverbrekelijken samenhang dezer structuur met de modale zin-structuur der overige wetskringen.

Het valsche formalisme in de begripsvorming en de veelduidigheid der formalistische begrippen.

Zoodra men in zijn abstraheerend theoretisch denken deze grenzen overschrijdt, ontstaat het *valsche formalistisch algemeen-begrip*, dat steeds is gekarakteriseerd door gemis aan zin-synthetische

belijning en daarom een oeverlooze veelduidigheid vertoont, waarvan de theorie gebruik maakt, om de zin-grenzen tusschen de wetskringen te nivelleeren.

Zulke valsche formalismen zijn b.v. het vermeende originair logisch grondbegrip 'Dimension überhaupt', dienende om de modale zin-grenzen tusschen analytischen, getals- en ruimtezin uit te wisschen; het begrip 'geheel en deelen' in den door HUSSERL genomen niet modaal omlijnden zin[1]; het begrip 'Ding-object' en 'Gegenstand überhaupt' in de logistiek, het punt-begrip en het continuum-begrip als vermeend zuiver analytische begrippen; de vermeend zuiver-logische begrippen 'ordening', 'verzameling', 'klasse', 'aantal'; 'waarde', de vermeend 'rein-analytische' oordeelsvorm 'Es gibt'[2], alle behoorend tot het arsenaal van den logistischen gedachtenwereld etc. etc. Doch ook de zgn. 'synthetische categorieën' der humanistische kennistheorie ontberen wezenlijk modale zin-omlijning. Daarover nader bij het probleem der zin-synthesis.

§ 5 - Het probleem in zake de mogelijkheid eener zgn. formeele logica als wetenschap.

De onderscheiding tusschen synthetische en analytische oordeelen dient te worden vervangen door die tusschen theoretische oordeelen van implicieten expliciet zin-synthetische structuur.

Wij hebben de onderscheiding tusschen '(zuiver) analytische' en 'synthetische' oordeelen definitief moeten afwijzen en zijn tot de conclusie gekomen, dat *alle theoretische* oordeelen zonder onderscheid een zin-synthetisch karakter dragen, gelijk zij alle zonder onderscheid een analytische zin-zijde hebben.

Zelfs het oordeel *S is S* kan naar zijn analytische zin-zijde slechts

1) Het wordt immers wel 'rein-analytisch' genoemd, maar juist het 'reinanalytische' is zinloos.
2) Waarmede men op vermeend zuiver logische gronden mathematische begrippen invoert, als bv. de 'Menge' van alle mogelijke willekeurige decimaal-breuken, die m.i. terecht door de intuïtionisten als KRONECKER, BROWER, WEYL e.a. verworpen worden.

worden gevat in een zin-synthesis met de taal-zijde en zoodra wij zijn analytische zin-zijde inderdaad willen leeren *kennen*, moeten wij de modale structuur van den analytischen zin in den intermodalen samenhang vatten.

Wel kunnen wij binnen de theoretische oordeelen onderscheiden tusschen die van *impliciet* en *expliciet zin-synthetische structuur* en deze onderscheiding draagt zelve een kennis-theoretisch karakter.

Wanneer nl. onze theoretische opmerkzaamheid zich uitsluitend richt op de juiste taalkundige *formuleering* van modaal-analytische standen van zaken in het oordeel, dan blijft de wezenlijke zinsynthetische structuur van het oordeel voor *de theoretische kennis* een bloot *impliciete*. De zin-synthesis komt ons hierbij dus niet *explicite* tot theoretisch bewustzijn. Onze theoretische kennis van de analytische standen van zaken blijft in zooverre een *formeele*, als zij bloot de *formuleering* van het *logische* omvat.

> Het gaat niet aan, hier te spreken van logische oordeelen ‘an sich’, welke geheel buiten de *gnoseologische relatie* zouden vallen en een in zich genoegzamen ‘objectief-logischen zin’ zouden hebben.
> Want in waarheid is slechts de *taalkundige formule* een *objectieve* in de modale subject-objectrelatie, inzooverre nl. de logische zinzijde van het oordeel (analogisch) is geobjectiveerd in taalteekens, die echter zelve slechts taalzin hebben in onverbrekelijke relatie tot het *subject, dat symbolisch beteekent*.
> En voorzoover men, op de bekende verwarrende wijze, ‘logische objectiviteit’ zou vereenzelvigen met ‘logische wetmatigheid’, moet aanstonds worden opgemerkt, dat ook de modaal-analytische denkwetten niet ‘an sich’ gelden, doch slechts zin hebben in onverbrekelijke relatie tot het denkend subject, dat aan haar *onderworpen* is.
> De *theoretisch*-logische subject-objectrelatie en haar taalkundige objectiveering in de *formule* bestaan niet los van de gnoseologische ‘Gegenstands’-relatie.
> En juist daarom is de eigenlijke *zin*, welke door een objectieve theoretische oordeelsformule wordt beteekend, slechts te vatten in een theoretische *explicatie* van de zin-synthetische structuur, welke in haar eventueel bloot *impliciet* is *vermeend*. De *beteekende zin* is *nimmer* de *formule zelve* en de formule is niets zonder den beteekenden zin.
> Het *formalisme* in de logica berust steeds op een verabsoluteering van de onzelfgenoegzame *formule*.

De formuleering van het oordeel zal daarbij zelve in hooge mate

abstract-formeel zijn, gelijk bv. in het oordeel *S is S*, waarin niets anders is beteekend dan de analytische identiteit van de logische veel-eenheid, welke in de formuleering als zgn. 'taalkundig subject' fungeert, in een willekeurige zin-synthesis. Alles, wat in dit oordeel naar zijn analytische zin-zijde *geïpliceerd* is, bv. dat het logisch geheel zijn deelen analytisch omvat, kan ons eerst expliciet tot theoretisch bewustzijn komen in een nadere theoretische zinanalyse en zin-synthesis, waarbij het theoretisch denken zich uitdrukkelijk op het verband zijner modale structuur met die der fundeerende en geanticipeerde modale structuren gaat richten, doch ook hierbij de theoretische opmerkzaamheid op de *analytische standen van zaken zelve* blijft *concentreeren*.

M.a.w.: bij de expliciet voltrokken theoretische zin-verbinding tusschen de analytische zin-modaliteit en de zin-modaliteiten van getal, ruimte, beweging etc. gaat het in dit geval primair niet om kennis van de aan de analytische *tegenovergestelde* modale zinstructuren, maar alleen om *expliciete* kennis van de *analytische standen van zaken* als zoodanig. Alleen dit kan zonder innerlijke tegenspraak zijn bedoeld, wanneer wij zeggen, dat wij in de 'geformaliseerde zin-synthetische oordeelen' *abstraheeren* van den 'Gegenstand'. Zulk een theoretische *abstractie* is immers zelve eerst mogelijk in een theoretische zin-analyse en inter-modale zinsynthesis, waarin wij de analytische zin-modaliteit *tegenover* de niet-analytische stellen, om bv. het modaal verschil tusschen *logische* en *getals*-menigvuldigheid, *logische* en *originaire* extensiviteit etc. te vatten.

In de vorige § zagen wij, hoe de *zin-grenzen* der logische formaliseering gelegen zijn in de analytische zin-modaliteit zelve met het inter-modale zin-verband, waarin deze modaliteit alleen kan fungeeren.

Zoodra men met HUSSERL de formaliseering *verder* beproeft door te voeren, bleken *valsche formalismen* te ontstaan, die zich kenmerken door hun modale veel-duidigheid, door hun gemis aan modale zin-omlijning, en juist daarom gebruikt worden tot verflauwing van de zin-grenzen tusschen de wetskringen.

De theoretische abstractie der analytische standen van zaken van de *niet*-analytische mag eerst het product zijn van een zinsynthesis, waarin wij de grenzen van den modaal-analytischen zin in tegenoverstelling hebben gevat.

De systatische structuur aller niet-theoretische ervaringsoordeelen.

Van de *zin-synthetische* structuur aller theoretische oordeelen, onverschillig of zij een impliciete of expliciete is, onverschillig of de oordeelen *geformaliseerd* of *niet geformaliseerd* zijn, blijft de structuur der vóór-theoretische oordeelen principieel onderscheiden als een *systatische*.

Aan een wezenlijk naief, vóór-theoretisch ervaringsoordeel ontbreekt principieel de abstractie, welke aan de theoretische zinsynthesis eigen is. Het denken blijft hier *systatisch in-gesteld* in den tijdelijken zin-samenhang en heeft geen 'Gegenstand'.

* * *

Thans stuiten wij echter op een fundamenteel probleem, dat eerst in volle zuiverheid kan worden gesteld, wanneer men met ons erkent, dat een modale zin-structuur theoretisch slechts door analyse in inter-modale zin-synthesis kan worden gevat en dat iedere zin-synthesis een 'Gegenstand', een abstract tegenover-gestelde aan de subjectieve analyse, onderstelt.

Dit probleem luidt aldus: Is dan de logica als zelfstandige *wetenschap* nog mogelijk? Zoo ja, door welke zin-synthesis kan dan aan het subjectief logisch denken de modale zin van den logischen wetskring zelve tegenover-gesteld worden? Wij kruisten dit probleem eigenlijk reeds in de vorige §, toen wij de verborgen theoretische zin-verbinding in HUSSERL's 'formaliseering' der oordeelen aantoonden.

Het bleek ons toen, dat de analytische zin zelve theoretisch slechts in een inter-modale zin-sythesis is te vatten door hem aan de nietlogische modale zin-structuren der overige wetskringen tegenover te stellen. Maar daarmede is het hierboven geformuleerde pro-

bleem niet opgelost. Zin-synthesis en theoretische analyse onderstellen elkander wederkeerig. In de theoretische kennis wordt de modaal-analytische zin op nog niet opgehelderde wijze verbonden met den modalen zin van den tegenovergestelden wetskring.

De schijn-paradox van een analyse van den analytischen zin.

Het is echter niet duidelijk hoe het mogelijk zou zijn den modaal-analytischen zin zelve aan een theoretische analyse te onderwerpen. Immers op het eerste gezicht schijnt de volgende redeneering onweerlegbaar: Iedere theoretische analyse van den modaal-analytischen zin onderstelt datgene, wat zij wil analyseeren, nl. den modalen zin van den analytischen wetskring!

Dat de analytische zin niet de 'Gegenstand' van den analytischen zin kan zijn, is eveneens duidelijk. Derhalve: een analyse van den modaal analytischen zin is onmogelijk.

Wij staan hier voor een paradox, waarvan wij, ook vóór wij ons in een nader onderzoek naar het karakter der zin-synthesis hebben begeven, den oorsprong nauwkeurig kunnen vaststellen.

Deze oorsprong ligt nl. in de oplossing van de structuur der theoretische zin-synthesis in twee geïsoleerde en op zich zelve gestelde modale zin-functies en in de onderstelling, dat de (reeds geabstraheerde) modale analytische zin zich zelve zou moeten analyseeren, zullen wij tot theoretische *kennis* van het analytische komen. Deze innerlijk antinomische onderstelling kan echter slechts opkomen bij hem, die van de zin-synthesis als van het *oorspronkelijke* uitgaat en niet inziet, dat alle theoretische analyse een *kosmische zin-systase* onderstelt.

De theoretisch gevatte modaal-analytische zin, welke slechts in zin-synthesis kan worden geanalyseerd, is niet en kan niet zijn de *actueele analyse*, waarin *ik* theoretisch analyseerende werkzaam ben, doch is zelve reeds het product van de theoretische abstractie, waardoor de modale zin-functies theoretisch *uit de continuiteit* der kosmische tijdsorde worden afgetrokken.

Juist daarom kan de onderscheiding tusschen transcendentaal-

reflexief denken en tegenoverstellend (vermeend noodzakelijk *natuurwetenschappelijk ingesteld)* denken hier niet baten, zoolang wordt vastgehouden aan de paradoxale grondstelling van de transcendentale immanentiephilosophie, dat de theoretische denkfunctie *in haar abstract isolement* a c t u e e l zou kunnen zijn, terwijl de isoleering dezer functie inderdaad reeds *het product der theoretische abstractie* is!

Het kennistheoretisch probleem i.z. de mogelijkheid van een analyse van den modaal-analytischen zin zelve is niet tot bevredigende oplossing te brengen, alvorens wij in het grondprobleem der kennistheorie: de zin-synthesis zelve, klaarheid hebben gekregen.

Slechts één ding kunnen wij voorloopig als vaststaande aannemen: Een wezenlijke analyse van den modaal-analytischen zin kan geen 'rein-analytisch' karakter dragen, daar zulk een opvatting in de aperte antinomie voert, die wij hierboven formuleerden.

Is een 'formeele logica' mogelijk? Wat hebben wij onder Christelijke logica te verstaan?

Blijft dan in onzen gedachtengang nog plaats over voor een '*formeele* logica'?

In het licht onzer wetsidee staat nu vast, dat de opvatting der 'formeele logica' in den zin van een 'reine analytica' zich zelve in innerlijke tegenspraak ontbindt.

Ik kan van 'rein-analytisch' niet zin-vol spreken, wanneer ik eenmaal inzicht heb verkregen in de complexe, onverbrekelijk aan den kosmischen zin-samenhang gebonden, structuur der analytische zin-modaliteit.

Ieder theoretisch begrip, ieder theoretisch oordeel, hoever ook (zin-vol) 'geformaliseerd', onderstellen de inter-modale zin-synthesis en de kosmische zin-systase.

Een 'formeele logica' kan in het licht onzer wetsidee slechts een 'geformaliseerde' zin-synthetische logica zijn, welke in deze 'formaliseering' *bijzonderlijk* den *modalen analytischen* zin (naar wets- en subjectszijde) in zijn universeel inter-modaal zin-verband onderzoekt met abstractie van alle individueele werkelijkheids-

structuur en van alle modaal-analytische zin-individualiteit. Zulk een formeele logica behoort thuis in de bijzondere theorie der wetskringen.

Zij zal zich van de bijzondere logica van het mathematisch, physicaal, biologisch, psychologisch etc. gezichtsveld hierdoor onderscheiden, dat in de laatste de theoretische opmerkzaamheid zich niet op den analytischen zin zelve, maar op de in de theoretische zin-synthesis geanalyseerde 'gegenständliche' zin-modaliteiten richt, welke door de logische categorieën slechts analytisch *omsloten* worden.

Ook de formeele logica blijft op ons standpunt aan de kosmologische grondprincipes der modale souvereiniteit en universaliteit in eigen kring gebonden.

Hier - en niet in bijkomstige correcties op de traditioneele of moderne 'formeele logica' - ligt de principieele breuk eener wezenlijk *Christelijke* logica[1)] met de logica, welke in het immanentiestandpunt is geworteld.

Want nu komt ook de aldus opgevatte 'formeele logica' onder de klem onzer Christelijke wetsidee en onder de bevruchting door de transcendentale idee der 'logica universalis', welke geen rust vindt in den tijd, maar onafwijsbaar gericht is op Christus en in Hem op den Schepper aller dingen.

Een wezenlijk universeele formeele logica behoort zich ook in haar onderzoek naar de logische grondprincipes te oriënteerén aan de wijsgeerige grondidee van den Oorsprong, de zin-totaliteit en den universeelen kosmischen zin-samenhang.

1) Vgl. over de idee der 'Christelijke logica' mede D.H. TH. VOLLENHOVEN *De Noodzakelijkheid eener Christelijke logica* (uitg. PARIS, Amsterdam, 1932).

Hoofdstuk II
De structuur der zin-synthesis en haar transcendentale en transcendente voorwaarden

§ 1 - Het theoretisch karakter van den 'gegenstand' in de kennis.

Het grondprobleem der kennistheorie hebben wij in het voorafgaand hoofdstuk aldus geformuleerd: Hoe is de theoretische zinsynthesis mogelijk, waardoor het probleem van het tegenovergestelde eerst geboren wordt?

Dit wezenlijk primaire grondprobleem kan, naar wij zagen, door de immanentie-philosophie niet gesteld worden, zelfs niet, waar ze achter de dogmatisch-criticistische vraagstelling van KANT, naar een fundeering der kennistheorie in een metaphysica, een 'critische ontologie' of een moderne phaenomenologie zoekt.

Voor de phaenomenologie bv. is de 'Gegenstand' zoo weinig tot *probleem* geworden, dat zij hem in het '*strict gegevene*' van het, door de phaenomenologische reducties gezuiverd, *intentioneel bewustzijn* meent te kunnen ontdekken, nl. als het 'intentioneele correlaat', waarop dit bewustzijn gericht is. De wereld zou ons slechts als 'geïntendeerde Gegenstand' *gegeven* zijn!

In de metaphysisch gefundeerde kennistheorie werd het *ἀντιχείμενον* identiek met een, vermeend onafhankelijk van de subjectief-logische zin-functie bestaande, *substantie* in haar subjectieve realiteit.

En bij KANT wordt de 'Gegenstand' identiek met het algemeengeldige en 'objectieve' in de ervaring. Ook hier is het eigenlijk

probleem van het tegenovergestelde, *de mogelijkheid der isoleerende abstractie*, zelfs niet gezien. Zoo wordt het over de geheele linie veelduidige 'Gegenstands'-begrip der immanentiephilosophie voor ons principieel onbruikbaar.

Willen wij het door ons opgeworpen primaire grondprobleem der kennistheorie nader onderzoeken, dan moeten wij eerst klaarheid verwerven over het ware karakter van den 'Gegenstand' en over de structuur der theoretische zin-synthesis.

Kan men spreken van een 'Gegenstand' *der* kennis?

Men spreekt gewoonlijk zonder bedenking van den 'Gegenstand' d e r *kennis*, gaat dus als vanzelfsprekend uit van de onderstelling, dat de 'Gegenstand' *tegenover de kennis* staat. Maar *tegen-over wat* in de kennis wordt dan de 'Gegenstand' gesteld? Antwoordt men: tegenover het *kennend subject*, dan is dit antwoord in alle deelen *problematisch* en het wordt niets minder problematisch door het 'kennend subject' nader te preciseeren als het 'transcendentaal bewustzijn', het transcendentaal gereduceerde 'ik denk'.

Is bedoeld, dat de 'Gegenstand' der kennis aan onze kennende *zelf-heid* tegenovergesteld is?

Wij zullen in het vervolg zien, dat zulk een opvatting iedere kennistheorie onmogelijk zou maken.

De kennis-theoretische 'Gegenstand' ontstaat eerst door één theoretische *uiteen-stelling der kosmisch-tijdelijke zin-systase* en onze 'zelfheid' is, gelijk wij in de *Prolegomena* aantoonden, in deze tijdelijke zin-systase *niet* te vinden. Het correlaat van den 'Gegenstand' moet dus immanent in den tijdelijken zin-samenhang worden gezocht.

De *tegenstand* ontstaat *als zoodanig* door het *tegenover-stellen* en het tegenover-stellen is in wezen *(theoretisch) uiteen-stellen* der kosmische zin-systase.

Dit uiteen-stellen nu is slechts mogelijk door *analyse* en de 'Gegenstand' moet dus met den modaal-analytischen zin in een bijzondere onverbrekelijke correlatie staan.

De enstatische en de tegenoverstellende denkhouding.

De modale gevoelsfunctie heeft geen 'tegenstand' in kennistheoretischen zin; de haar immanente subject-objectrelatie is nimmer in den zin van de in wezen *inter-modale* tegenover-stelling (in theoretische uiteen-stelling) te duiden.

Maar ook de analytische functie zelve heeft, gelijk wij reeds herhaaldelijk constateerden, zoo lang zij bloot *ingesteld* blijft in de tijdelijke werkelijkheid geen theoretischen 'tegenstand'. Zij is hier in de kosmische zin-systase ingevoegd als noodwendige *zin-zijde* der tijdelijke werkelijkheid, waarin alle na-logische zin-zijden *gefundeerd* zijn.

In de naieve ervaring is de analytische denk-functie op deze wijze in de tijdelijke werkelijkheid *ingesteld*, is zij *en-statisch* in den kosmischen zin-samenhang werkzaam. Daarom kent de naieve, vóór-theoretische ervaritng geen kennisprobleem, wijl het naieve denken geen *tegenstand* heeft en niet in zin-synthesis, maar in *en-stase* in de volle tijdelijke werkelijkheid werkzaam, wijl het *een zich bloot in-denken* in de werkelijkheid is. De naieve ervaring is concrete ervaring van dingen en hun betrekkingen in de volle niet-uiteengestelde individueele tijdelijke werkelijkheid. Ook de analytische subject-objectrelatie draagt hier een bloot *en-statisch* karakter. Wie deze relatie, gelijk KANT, als een 'Gegenstands'-relatie duidt, heeft zich van meetaf den weg afgesneden, om van de naieve ervaring rekenschap te geven.

Er is slechts een 'Gegenstand' der analyse in de theoretische kennis.

Eerst in het verdiepte, theoretisch denken maakt de bloot en-statische denk-houding plaats voor een tegen-overstellende en uiteenstellende. Eerst de verdiepte analyse voltrekt zich in een inter-modale zin-synthesis, waarin de niet-analytische zin aan den analytischen tot 'tegenstand' wordt. Er ontstaat slechts een 'Gegenstand' in de theoretische kennis, *in* de zin-synthesis en *tegenover* de verdiepte analyse. Daarmede is reeds vastgesteld, dat de 'Gegenstand'

in de (theoretische) kennis, als 'Gegenstand' *van* de theoretische analyse, *nimmer de volle tijdelijke werkelijkheid zelve kan zijn*, nòch het 'ding' in zijn kosmische zin-systase in die werkelijkheid. *Zoolang wij het 'ding' der naieve ervaring bloot systatisch in den greep hebben, hebben wij geen tegenstand der analyse*. Zoodra de 'tegenstand' opduikt, hebben wij de naieve, zich slechts-*in*stellende denkhouding der vóór-theoretische ervaring prijsgegeven.

Het probleem der zin-synthesis is geworteld in het kosmisch tijdsprobleem, in het probleem der *ἐποχή*[1] aan de continuiteit van den tijdelijken, kosmischen zin-samenhang.

De kennistheoretische 'Gegenstand' kan reeds daarom niet de kosmische werkelijkheid zelve zijn, wijl de analytische functie ook in haar theoretische zin-verdieping den ban der *immanentie* in de tijdelijke werkelijkheid niet kan verbreken: zij kan niet *transcendeeren* boven den kosmischen tijd, om zich *tegenover* den kosmos te stellen. Slechts in den religieuzen, transcendenten wortel der persoonlijkheid gaat de mensch, gelijk wij uit de *Prolegomena* weten, de tijdelijke zin-verscheidenheid te boven en vermag hij *tegenover den kosmos* stelling te kiezen. Maar dit religieuze 'tegenover' mag nimmer worden verward met den 'Gegenstand' in de theoretische-zin-synthesis, welke een product van theoretische abstractie is.

De 'tegenstand', welke aan de analytische zinfunctie eerst in de nog steeds problematische zin-synthesis wordt tegenover-gesteld, is het product van een gewilde a f t r e k k i n g uit de volle tijdelijke werkelijkheid.

Wij merkten reeds herhaaldelijk op, dat datgene, waarvan in het tegenoverstellend theoretisch denken wordt geabstraheerd,

1) Daar deze term, die in Husserl's phaenomenologie zulk een centrale functie heeft, geenszins van Husserl stamt, maar uit de Grieksche wijsbegeerte, heeft het geen zin, Husserliaansche motieven achter mijn opvatting der *ἐποχή* te zoeken. Ik gebruik den term uitsluitend in de beteekenis van een abstractie van de tijdelijke continuiteit in den kosmischen zin-samenhang.

primair niets anders is dan de *continuiteit van den kosmischen tijd*. Zoo blijkt het grondprobleem der kennis-theoretische zin-synthesis in wezen geworteld in het kosmisch tijdsprobleem, in het probleem i.z. de mogelijkheid van een theoretische *ἐποχή* aan de tijdelijke continuiteit van den kosmischen zinsamenhang.

Varieteiten van 'Gegenstände'.

In de primaire analytische *ἐποχή* kan nu de 'Gegenstand' meer meer of minder abstract zijn gevat.

Ds volstrekte *grens* der 'gegenständliche' abstractie is gelegen in de apriorische grondstructuur der zin-modaliteiten.

Ook een geheele wetskring met zijn immanente zin-modaliteit kan echter als 'Gegenstand' fungeeren en binnen dien aldus geabstraheerden wetskring onthult zich weder een geheel veld van onderling samenhangende bijzondere 'Gegenstände'.

Tenslotte kan ook uit het ding der naieve ervaring en uit een reeël menschelijk samenlevingsverband een *structureele* 'Gegenstand' worden geabstraheerd, welke als zoodanig niet meer *blootmodaal, functioneel* is, maar in de analytische *ἐποχή* typische structuursamenhangen van *inter-modaal* karakter vertoont.

Deze laatste soort van 'Gegenstände' vormen het veld van onderzoek van het derde Boek.

§ 2 - Het verband tusschen de zin-synthesis en de verdiepte analyse. De objectief-analytische dis-stase en het analytisch karakter der *ἐποχ*.

Wij willen thans allereerst rekenschap geven van de vraag, waarom de zin-verdieping van de analyse zich slechts in het zinsynthetisch denken kan voltrekken.

Deze vraag mag inderdaad wel op onze bijzondere aandacht aanspraak maken.

Waarom kan in den modalen zin der analyse de zin-verdieping niet in de kosmische zin-systase blijven *rusten?*

Waarom moet de zich ontsluitende zin der analyse zich uit de volle tijdelijke werkelijkheid zijn 'Gegenstand' abstraheeren?

Het antwoord moet luiden: omdat *in den modalen zin der analyse*, naar zijn 'universaliteit in eigen kring', zelve de eisch is gelegen, in de bloote zin-systase der kosmische werkelijkheid geen rust te vinden. De universaliteit in eigen kring van de logische zinmodaliteit kan zich slechts in een zin-verdieping van de analyse openbaren, waardoor ook de modale zin-structuren der wetskringen zelve, die slechts in de continuiteit van den kosmischen zin-samenhang gegeven zijn, in logische dis-continuiteit worden uiteen-gesteld. De logische wetskring kan in louter enstatische functie nimmer de zin-totaliteit in eigen analytischen zin benaderen. In louter enstatische functie is de logische analyse restrictief gebonden aan de psychisch-zinnelijke gewaarwording, weet zij slechts dingen en dingbetrekkingen analytisch te onderscheiden naar zinnelijk gebonden kenmerken.

Waarom het naieve ding-begrip niet op zin-synthesis kan berusten.

Dit wil geenszins zeggen, dat het naieve dingbegrip op een *zinsynthesis van analytischen en psychischen zin* zou berusten. Immers zulk een zin-synthesis zou onderstellen, dat het naieve, vóór-theoretisch denken in staat ware, de psychisch-modale zin-functie als zijn 'Gegenstand' uit de volle tijdelijke werkelijkheid te analyseeren!

De waarheid is deze, dat het naieve ding-begrip traag in de volle tijdelijke zin-systase der naieve ervaring blijft in-gesteld, *daarvan een onlosmakelijk subjectief bestanddeel uitmaakt*. Juist daarom echter is het vóór-theoretisch denken tot een analyse van de modale zin-zijde der ding-werkelijkheid niet in staat.

De *naieve analyse* dringt achter den objectieven 'oogenschijn' niet door en kan daardoor ook de functioneele wetten der wetskringen niet zin-synthetisch omvatten. Zij behelpt zich met vóórwetenschappelijke, practisch georienteerde onderscheidingen, die in de zinnelijke zijde der ervaring haar proefsteen vinden en niet

naar een systematisch-methodisch gezichtspunt geordend zijn.

Juist de analytische zin nu eischt naar de idee zijner zin-voleindiging de analytische omvatting van de totaliteit der modale zinfuncties zelve met haar kringwetmatigheden.

Het ligt in de idee der analyse, het kosmisch gegevene niet met rust te laten, doch zelfs haar eigen substraatsfuncties, ja den modaal-analytischen zin zelve, welke in de zin-synthesis wordt geabstraheerd, uiteen te stellen.

Het analytisch karakter der *ἐποχ*.

De in zin-synthesis verdiepte analyse verricht dus een analytische *ἐποχή* aan de continuiteit van den tijdelijken zin-samenhang der werkelijkheid.

Natuurlijk laat zich de continuiteit der kosmische tijdsorde niet *realiter* door de analyse doorbreken. Zulk een doorbreking zou, gelijk wij weten, het einde van de mogelijkheid der analyse zelve beteekenen. De analytische *ἐποχή* beweegt zich principieel binnen den continuen tijdelijken zinsamenhang.

Slechts in het zin-synthetisch *begrip* van den 'Gegenstand' is van de continuiteit van den zin-samenhang geabstraheerd.

Dit inzicht is, gelijk later zal blijken, van fundamenteel belang, wanneer wij van de mogelijkheid der *zin-synthesis*, rekenschap gaan geven.

Ontsluiting van de logische anticipatiesfeer in den vóór-logischen 'Gegenstand'.

Wanneer nu de aldus verdiepte analyse zich de vóór-logische wetskringen tot 'Gegenstand' stelt, waarbij de concentratie op een bijzonderen 'Gegenstand' (bv. den getalskring, den bewegingskring, den biotischen of psychischen wetskring) steeds uitgaat van een alleen modaal-analytisch niet te verklaren *actueele richting der theoretische opmerkzaamheid*, dan *ontsluit zich onder haar functioneele leiding de logische anticipatiesfeer* in den vóór-logischen 'Gegenstand'. Dit is een stand van zaken waarop wij reeds

in de *Algemeene theorie der Wetskringen* de aandacht vestigden.

De modale getalszin, de modale ruimtezin, de modale bewegingszin etc. met hun in eigen kring souvereine kringwetmatigheden volgen de *leiding* van de systematische analyse en openbaren daarin hun zin-samenhang met den modaal-logischen zin.

In de vóór-logische, tot 'Gegenstand' van de theoretische analyse geabstraheerde, wetskringen onthult zich het 'aangelegd zijn' op de systematische tendenz van het theoretisch denken, het anticipeerend beroep op de logische systematiek.

Verdieping van de logische objectszijde der werkelijkheid in het theoretisch denken. De objectief-analytische dis-stase.

Tegelijk verdiept zich de *logische objectszijde* der werkelijkheid, welke wij bij de behandeling der modale subject-objectrelatie ontmoetten, van een bloot in de tijdelijke werkelijkheid *ingestelde* objectief-logische *systase* tot een objectief-logisch *uiteen-staan*, tot een *objectieve dis-stase* eener functioneele menigvuldigheid in den modalen zin der analyse.

In het theoretisch, wetenschappelijk denken ontsluit zich de logische objects-zijde van het *functie-begrip*.

Niet langer stelt de analyse zich tevreden met een zinnelijk gefundeerde onderscheiding van niet in hun zin-zijden geanalyseerde dingen, doch zij dringt door tot de uiteen-stelling dezer zin-zijden zelve. *Eerst thans worden eigenlijk die zin-zijden, voorzoover zij aan den logischen wetskring voorafgaan, gearticuleerd analytisch geobjectiveerd*. En toch is deze objectief-analytische *dis-stase* evenmin een subjectieve schepping van het theoretisch denken als de objectief-analytische *systase* zulk een schepping is van het vóórtheoretisch denken.

Zij behoort veeleer tot de verdiepte objectief-logische zin-zijde der volle tijdelijke werkelijkheid en wordt door de theoretische analyse slechts *onthuld*.

De theoretische analyse is, in haar gericht zijn op de vóór-logische wetskringen, gebonden aan de *objectief-analytische dis-stase*

der tijdelijke werkelijkheid. Juist in deze innerlijk analytische gebondenheid aan de werkelijkheid, ondervindt zij het volle gewicht van haar niet-analytischen 'Gegenstand'.

De *ἐποχή*, welke voor het theoretisch denken karakteristiek is, voltrekt zich dus in de verdiepte analyse zelve. Zij fungeert binnen den logischen wetskring, maar het is de theoretische *zin-synthesis*, welke de analyse *op haar 'Gegenstand' betrekt*.

Nu de modale zin der theoretische *ἐποχή* is opgehelderd, vraagt dus te sterker de mogelijkheid der *zin-synthesis* onze aandacht.

Uit den zelve reeds theoretisch geabstraheerden modaal-analytischen zin is deze mogelijkheid nimmer te verklaren. Deze theoretische abstractie onderstelt veeleer, gelijk wij zagen, zelve de zinsynthesis.

§ 3 - De intuitie in de continuiteit en de zin-breking van den kosmischen tijd.

De zin-synthesis is een subjectieve kennisactiviteit, welker bovenindividueele algemeen-geldigheid hangt aan de kosmische wetsorde, welke haar eerst mogelijk maakt. Als *actus* onderstelt zij de, den tijd transcendeerende, *ikheid* of *zelf-heid*, die, naar het Archimedisch punt onzer wetsidee, deel heeft aan den religieuzen wortel van heel de tijdelijke werkelijkheid. In de richting der zinsynthesis op de zelfheid, welke slechts in de transcendentale richting der kosmische tijdsorde mogelijk is, ontdekken wij de *transcendentale*, in de zelfheid, als religieuzen wortel aller kennisactiviteit, de *transcendente voorwaarde* der kenniswervende zinsynthesis.

Terwijl ons theoretisch nadenken over de mogelijkheid der zinsynthesis de transcendentale richting kiest, worden wij opnieuw bepaald bij de verhouding tusschen de verdiepte theoretische analyse, waarin wij de analytische *ἐποχή* verrichten, en den kosmischen tijd, aan welks continuiteit deze *ἐποχή* verricht wordt.

Het theoretisch begrip van den modaal-analytischen zin bleek zelve het product van een theoretische abstractie. Datgene waarvan moet worden geabstraheerd, om den modaal-analytischen zin

zelve zin-synthetisch te kunnen vatten, bleek primair de kosmische tijds-continuiteit in de zin-systase der tijdelijke werkelijkheid.

Het kosmisch-méér der actueele analyse boven de zin-modaliteit van den analytischen wetskring.

Is dit zoo, dan moet de *actueele* analyse *meer* zijn, dan het modaal-analytische, dat wij als product der zin-synthetische abstractie kunnen vatten.

Dat meerdere schuilt in datgene aan den analytischen zin, wat zich niet theoretisch isoleeren laat, daar het veeleer een transcendentale voorwaarde voor alle theoretische isoleering is. Het is die tijdelijke dieptelaag der denk-activiteit, waarmede onze analytische denkfunctie in den kosmischen tijd zelve is ingesteld, en waardoor zij in continu-tijdelijk contact staat met alle andere zinfuncties, welke onze zelfheid in den tijd als *haar eigen* heeft.

Die tijdelijke dieptelaag der actueele analyse is de *intuitie*, waarover alle dieper-peilende kennistheorie vanaf PLATO klaarheid wenschte te verspreiden, doch die in haar ware wezen aan de immanentiephilosophie moet ontglippen, daar deze den *kosmischen* tijd a priori uit haar kennisleer uitschakelt.

De intuitie laat zich juist door haar continu tijdelijk karakter niet theoretisch isoleeren. De continue zin-samenhang in de tijdelijke zin-breking wordt in haar achter alle theoretische begripsgrenzen onmiddellijk gevat. De intuitie is *kosmische tijds-intuitie*. Wie haar meent theoretisch te kunnen isoleeren, maakt er een theoretisch zin-synthetisch *begrip* van, schakelt dus juist datgene uit, wat het wezen der intuitie is, haar ingebed zijn in de tijdelijke continuiteit van den kosmischen zin-samenhang.

Als tijdelijke actualiteit is de intuitie evenzeer niets zonder de den tijd transcendeerende zelf-heid.

In de transcendentale tijdsrichting der theoretische intuitie, wordt onze zelfheid, naar haar transcendente eenheid als religieuze wortel van heel ons tijdelijk bestaan, zich onder de transcendentale leiding van het geloof *kosmo-logisch* bewust in den tijde-

lijken samenhang en tijdelijke zin-verscheidenheid van al haar modale zin-functies.

Het zijn ter laatste instantie niet een of meer modale *functies* van de menschelijke persoonlijkheid, maar het is die persoonlijkheid in de eenheid van haar religieuzen wortel zelve, die in de kennisactiviteit werkzaam is, onverschillig of het kosmologisch zelf-bewustzijn in de kennisactiviteit in Christus op den waren Oorsprong aller dingen, op den souvereinen Schepper en Vader in de Hemelen gericht is, dan wel in den afval der zonde zich zelve en den Oorsprong *in het tijdelijke* zoekt.

De zelf-bezinning op het ons eigen zijn der modale zin-functies.

De zin-modaliteiten der wetskringen zijn niet *vreemd*, in den zin van *transcendent* aan de menschelijke zelfheid. Ze zijn haar kosmisch *eigen*, ze hebben los van den religieuzen wortel, waarin heel onze schepping haar zin-totaliteit vindt, en waaraan onze zelfheid *deel* heeft, geen zin, geen aanzijn.

In de intuitieve zelf-bezinning op de modale zin-functies als *ons eigen* in den kosmischen tijd onthult zich de mogelijkheid onzer zin-synthetische kennis der wetskringen.

In de intuitie komen de door hun modalen zin van elkander afgegrensde analytische en niet-analytische functies in een actueel verband van samenstemming.

Onze zelfheid ervaart in de kosmologische intuitie den tijdelijken zin-samenhang tusschen de modale zin-zijden der werkelijkheid, welker diepere identiteit in de religieuze zin-volheid der schepping door de boven alle zin-verscheidenheid transcendeerende eenheid der zelfheid wordt ervaren.

Zoolang echter de analytische zinfunctie zich niet in de transcendentale tijdsrichting verdiept heeft, zoolang zij traag blijft rusten in de fundeerende richting van den kosmischen tijd, komt ook de intuitie niet tot de vrije zin-synthesis, doch blijft zij in de gegeven zin-systase rusten.

Of liever omgekeerd: het is de intuitie, waarmede de modaal-

analytische zin-functie in den continuen kosmischen tijd ingaat. Zoolang die intuitie blijft rusten in de fundeerende richting van de kosmische tijdsorde, kan de modaal-analytische zin niet tot ontplooiing, niet tot zin-verdieping komen. Zoolang zijn wij niet actueel werkzaam in de transcendentale vrijheid van het theoretisch denken, dat den weg der zin-synthesis volgt. De bloot in de kosmische zin-systase rustende intuitie is typeerend voor de denkhouding in de naieve ervaring, die wij allen, onverschillig of we wetenschappelijke of niet wetenschappelijke menschen zijn, noodwendig innemen, zoodra wij ons niet theoretisch gedragen. In de rustende, vóór-theoretische intuitie hebben wij een *enstatisch wetend beleven* of *in-leven* in de volle tijdelijke werkelijkheid, gelijk ze zich geeft in de individualiteits-structuur van dingen en hun betrekkingen. Dit wetend in-leven komt primair in de volle tijdelijke werkelijkheidservaring tot ontplooiing, waaraan iedere theoretische zin-synthesis nog vreemd is, een werkelijkheidservaring, die op geen enkele wijze naar de functionalistische gezichtspunten der immanentiephilosophie (bv. als bloot zinnelijk-functioneel of. als een synthetisch-logische ordening van zinnelijke indrukken) theoretisch mag worden misduid.

Aan dit *wetend in-leven*, dat geenszins *los* is van de analytische denkfunctie, ontbreekt nog het theoretisch *in-zicht* in de zin-modaliteiten onzer ervaring.

Maar het theoretisch in-zicht, dat eerst in het *tegen-overstellend denken* tot stand komt, en den ontsloten en opengelegden modalen zin dus als 'Gegenstand' doorschouwt, kan *op zich zelve* ons die zin-modaliteit niet als *ons eigen* doen ervaren.

Het wezenlijk *zelf-gegevene* is nimmer *het bloot theoretisch doorschouwde*.

Slechts als *ontsluiting, openlegging, theoretische verdieping* van het zelf-gegevene in de vóór-theoretische wetende *beleving* is het theoretisch inzicht mogelijk.

De *wetende-beleving* is de tijdelijke grondlaag van alle *kennen*.

Het misverstand i.z. de mogelijkheid van een niet intuitieve kennis. Alle theoretische kennis rust op wetend in-zicht.

Het is een misverstand te meenen, dat het actueele zin-synthetisch denken zonder *intuitief inzicht* mogelijk zou zijn.

Reeds de analytische denk-wetmatigheid moet intuitief *geweten* worden, zal analyse mogelijk zijn en a fortiori geldt de noodwendigheid van een intuitief inzicht in den 'Gegenstand' als voorwaarde voor wetenschappelijke kennis. Alle actueele kennis, 't zij ze een vóór-theoretisch, dan wel theoretisch karakter drage, is een *weten* en *alle weten is door*, al of niet tot theoretisch inzicht verdiepte, *beleving bepaald*. Dit geldt ook voor de zgn. discursieve kennis.

Zoodra de intuitie buiten werking is, weet ik niets meer.

Nòch de modale subjectief-psychische, noch de modale subjectief-logische functie kunnen zonder de theoretische intuitie ons *wetend* in-zicht geven in de gevoelige indrukken of analytische samenhangen, die zich in haar openbaren.

Volket's onjuiste tegenstelling van logische noodwendigheid en intuitieve zekerheid.

> Volgens JOHANNES VOLKELT appelleert de 'logische denk-noodwendigheid' niet op de intuitie als haar bron. Hij bedoelt te zeggen, dat het *weten* der logische noodwendigheid *zakelijk* niet intuitief is gefundeerd en voert voor deze stelling den volgenden grond aan: 'Der logischen Notwendigkeit bin ich als einer rein sachlichen, überpersönlichen, nach Grund und Folge zusammenhangenden, also(!) in völligem Gegensatze zu allem Intuitiven stehenden Notwendigkeit gewisz. Werde ich gefragt, warum ich mich zu irgend einem logischnotwendigen Satze bekenne, so antworte ich nicht: 'weil ich dieses Satzes intuitiv gewisz bin', sondern: 'weil dieser Satz sachlich begründet ist, aus sachlichen Überlegungen folgt, auf Beweisen beruht.'[1)]
>
> VOLKELT toont hier, ook waar hij blijkens een noot de intuitie zelve voor psychologische analyse vatbaar acht, de transcendentale beteekenis der intuitie in het zin-verbindend en onderscheidend denken niet te hebben gevat. Volgens hem is de intuitieve zekerheid juist ten aanzien van het logische slechts '*de subjectieve vorm*, waarin zich mij de zakelijke dwang van het logische kenbaar maakt.'

1) *Gewiszheit und Wahrheit* (1918) S. 579, zie ook S. 224.

Helaas argumenteert hij verder op een wijze, welke nauwelijks ernstig kan worden genomen: 'Die intuitive Gewiszheit ist also nicht die Erzeugerin der logischen Wahrheit, sondern nur die subjective Art und Weise, wie mir die sich selbst tragende logische Wahrheit zu Bewusztsein kommt. Es handelt sich hier also(!) keineswegs um einen Typus der intuitiven Gewiszheit, welcher der moralischen, religiösen und ästhetischen Intuition an die Seite gestellt werden könnte.'
Dat de intuitie de logische waarheid zou *scheppen* is natuurlijk geen redelijke onderstelling. Maar schept dan volgens VOLKELT de moreele, aesthetische of 'religieuze' intuitie datgene, waarin zij in-zicht verkrijgt? En is de intuitie voorzoover zij zich niet op de vóór-logische, maar op de logische en na-logische wetskringen richt, of wel als vóórtheoretische intuitie zich concreet op bepaalde individueele structuren en -samenhangen der volle tijdelijke werkelijkheid instelt, plotseling iets anders geworden dan een subjectief feilbaar inzicht in standen van zaken, die niet door de intuitie *geschapen* worden, maar zich slechts aan haar *onthullen?*
Intusschen blijkt VOLKELT's bedoeling duidelijker uit een vroeger verband, waar hij de tegenstelling tusschen de intuitieve zekerheid, waarmede de 'denknoodwendigheid' zich aan ons opdringt en die, waardoor de 'intelligibele zedewet' ons onmiddellijk zeker is, aldus meent te kunnen karakteriseeren, *dat de laatste op geen anderen grondslag rust dan alleen op onze intuitieve zekerheid*, terwijl de logische waarheid in de 'Vernunftzusammenhang' zou zijn gefundeerd, die zich ons in de intuitie alleen subjectief 'zu spüren gibt.'

Ook zinnelijke indrukken kan ik slechts door de intuitie wetend op mij zelve en de dingen betrekken.

Wat verstaat VOLKELT dan eigenlijk onder intuitie? *Het onmiddellijk zeker zijn van iets wat de ervaring te boven gaat!*
En wat verstaat hij onder 'ervaring'? De zinnelijk-psychische (zinzijde der) ervaring! Zoo verklaart zich zijn uitspraak: 'Wenn ich der Empfindung des Süszen unmittelbar gewisz bin, so ist dies kein intuitives Gewiszsein; wenn wir dagegen nach KANT des in unserem intelligibelen Ich lebenden Sittengesetzes unmittelbar gewisz werden, so liegt intuitive Gewiszheit vor.'[1)]
Daarmede heeft VOLKELT dus principieel het (letterlijk genomen zin-looze) ervaringsbegrip der immanentiephilosophie aanvaard en toont hij tenslotte van dezelfde wetsidee uit te gaan, welke aan KANT's dualistische opvatting van het rijk der zinnelijke werkelijkheid en dat der boven-zinnelijke noumena ten grondslag ligt. Wat reeds op zich zelve voldoende is voor het démasquée van VOLKELT's eisch der volstrekte 'Voraussetzungslosigkeit' der kennistheorie.

1) t.a.p. S. 224.

VOLKELT's geheele betoog verliest echter zijn grondslag, wanneer men met ons erkent, dat de beperking der ervaring tot de zinnelijke 'Empfindungen' gelijk staat met de opheffing van de mogelijkheid der ervaring, daar nu eenmaal het psychische slechts in den tijdelijken zinsamenhang met alle andere zin-zijden der werkelijkheid bestaat, terwijl wij anderzijds omtrent datgene, wat principieel on-ervaarbaar is, met geen mogelijkheid intuitieve zekerheid kunnen hebben. Hoe zou *ik* wezenlijk *weet* kunnen hebben van een zoeten smaak, wanneer ik dezen gevoeligen indruk niet door den in den kosmischen tijdstroom ingaande intuitie op *mij zelve* zou kunnen betrekken? Ik ervaar den bedoelden gevoeligen indruk niet zonder een besef van zijn al of niet objectief karakter, en slechts in de boven-modale intuitie ervaar ik den zin-samenhang van den psychischen indruk met de vóór-psychische zijden der werkelijkheid, waardoor ik inderdaad zeker weet, dat mijn gevoelige indruk een *objectieve* is, welke ieder mensch met normaal ontwikkeld smaakgevoel van de geproefde stof moet ontvangen, omdat zij in psychische objectsfunctie tot de volle werkelijkheid der geproefde stof behoort.
De menschelijke ervaring van de zinnelijke zijde der werkelijkheid is nimmer los van de logische onderscheiding en slechts in de intuitie staat onze logische subjectsfunctie in actueel tijdelijk contact met de overige zin-zijden der werkelijkheid.
De vermeend 'reine Empfindung' is een theoretische abstractie, die zich zelve in tegenspraak ontbindt, daar zij immers product is der analytische *ἐποχή* en reeds als zoodanig niet 'zuiver-zinnelijk' kan zijn. En slechts in de theoretische intuitie kan ik de zin-synthesis voltrekken, waardoor de *ἐποχή* zelve eerst mogelijk wordt.

De zin-synthesis is slechts door de theoretische tijdsintuitie mogelijk.

De zin-synthesis blijkt ten slotte dus slechts door de theoretische intuitie mogelijk in de noodwendige betrokkenheid dezer laatste op de transcendente *zelfheid*. Ik kan den modalen zin van een wetskring niet in het theoretisch begrip gearticuleerd vatten, wanneer mij het tijdelijk theoretisch *in-zicht* in de aan de analyse tegenovergestelde zin-zijde ontbreekt. In de heen- en weder schouwende intuitie, waarin ik mij mijn theoretische denkvrijheid bewust wordt, komen de verdiepte analyse en haar 'Gegenstand' in het actueele kennis-contact, in de actueele zin-synthesis, die van uit de geïsoleerde bewustzijnsfuncties nimmer is te verklaren.

Alleen doordat die theoretische intuitie in de verdiepte analyse zelve werkzaam is, vermag het theoretisch denken den 'Gegenstand' in zin-synthesis te analyseeren. Theoretische zin-onderscheiding is inderdaad slechts in de intuitieve theoretische zinverbinding mogelijk. En in die intuitie betrek ik de zin-synthesis op de transcendente identiteit der modale zinfuncties, welke ik in den religieuzen wortel van mijn bestaan ervaar.

De theoretische intuitie in hare subjectieve onderworpenheid aan de kosmische wetsorde is de volstrekt transcendentale voorwaarde der kennis-wervende zin-synthesis.

Als zoodanig is zij theoretisch nimmer in een categorie of begrip te vatten, doch slechts in de *transcendentale idee* te *benaderen*. waarin het theoretisch denken, in zijn leiding door het geloof (als grensfunctie in de transcendentale tijdsrichting), zich terugwendt op den kosmischen tijd, waarin het is ingebed en waarin onze zelfheid zich in intuitieve bezinning kosmo-logisch bewust wordt.

Verhouding tusschen theoretische en vóór-theoretische intuitie. Kosmisch en kosmo-logisch zelfbewustzijn.

De theoretische intuitie, welke in het zin-synthetisch denken wordt geactualiseerd, staat, gelijk we zagen, niet los van de vóórtheoretische intuitie, welke in het en-statisch denken werkzaam is, zoomin de fundeerende richting in de kosmische tijdsorde los is van de transcendentale richting.

De theoretische intuitie, als in de actueele verdiepte analyse werkzaam zin-verbindend en zin-onderscheidend in-zicht, is slechts te verstaan als een verdieping van de vóór-theoretische, *waarop zij in de fundeerende tijdsrichting immer moet appelleeren*.

In de *rustende* vóór-theoretische intuitie *beleef* ik denkende de tijdelijke werkelijkheid als mij *eigen*. In haar *denkt* de transcendente wortel onzer persoonlijkheid zich en-statisch *in* in den kosmisch-tijdelijken samenhang der werkelijkheid en *beleeft* wetende de zin-verscheidenheid, maar zonder gearticuleerde kennis der zin-modaliteiten. Wij kunnen in tegenstelling tot het theoretisch zelf-

bewustzijn hier van een *vóór-theoretisch kosmisch zelfbewustzijn* spreken.

In het vóór-theoretisch zelfbewustzijn blijft naar de kosmische wetsorde het theoretische gefundeerd. Aan alle theoretisch denken over de zin-zijden der werkelijkheid en aan alle *schouwend inzicht*, ligt een *be-leving in identiteit* ten grondslag, welke in het theoretisch-schouwend in-zicht slechts *verdiept*, maar nimmer *opgeheven* kan worden.

Kosmisch en kosmologisch zelfbewustzijn kan in den kosmos alleen de *mensch* bezitten, wijl alleen 's menschen kosmische structuur in een individueelen, den tijd transcendeerenden religieuzen wortel, in een zelf-heid is gegrond en alleen die zelf-heid zich door de tijds-intuitie in den kosmos kan in-denken en theoretisch diens modale zin-zijden kan uiteen- en te-zamen vatten.

Tegenover het *ex-statisch* opgaan in den kosmos der geen zelfbewustzijn bezittende schepselen staat het *en-statisch in*-gaan in den kosmos van 's menschen religieuze persoonlijkheid.

Afwijzing van een scheiding tusschen intuitie en analyse.

Wij hebben de intuitie benaderd als de tijdelijke diepte-laag der modaal analytische zin-functie, die zelve het begrip van het modaal-analytische te boven gaat.

Hierin ligt reeds opgesloten, dat wij iedere poging, de intuitie van den analytischen zin los te maken en haar als een mysterieus metaphysisch vermogen tegenover alle analyseerend denken te stellen, moeten afwijzen.

Zulke pogingen zullen bij haar deprecieering van het methodisch theoretisch begripsdenken altijd weer de eenzijdige reactie blijven oproepen van hen, die meenen het intuitieve in-zicht eens en voor goed als een ‘asylum ignorantiae’ uit de kennistheorie te kunnen bannen. Een *methode* van geniaal speculatief denken in den trant van SCHELLING's romantiek, die met de ‘intellectueele aanschouwing’ zich boven de primaire denk-principes meende te kunnen stellen, is eigenaardig innerlijk tegenstrijdig. Niet slechts,

omdat een ‘geniale methode’ een tegenspraak in zich zelve bevat, maar bovenal, omdat SCHELLING's ‘intellectueele aanschouwing’ door en door theoretisch karakter draagt en op een theoretische abstractie berust, die zonder analytische *ἐποχή* niet bestaanbaar is.

Metaphysische verpsychologiseering der intuitie bij H. Bergson.

In den jongsten tijd heeft vooral HENRI BERGSON de intuitie weer als metaphysisch ken-orgaan geïntroduceerd, dat in diametrale tegenstelling tot de logische analyse wordt gesteld.
Aan het analyseerend, uiteen-stellend wetenschappelijk denken met zijn omlijnde begrippen dicht hij in pragmatistisch-naturalistischen trant de functie van een bloot biologische aanpassing aan de materie toe, welke een technisch nut heeft voor het menschelijk handelen. Daarentegen is de intuitie volgens hem een onmiddellijke subjectiefpsychische *invoeling*, welke met ‘intellectueele sympathie’ *indringt* in de ‘durée’, in den scheppenden qualitatieven psychischen tijdsstroom, en alleen zij kan ons ‘de metaphysische kennis van de *absolute realiteit*’ geven.
Reeds in Deel II van ons eerste Boek wezen wij op het gemis aan critische bezinning in deze irrationalistisch-psychologistische metaphysica, die uit het oog verliest, dat de isoleering van een actueel psychische ‘intuition’ en ‘durée’, door haar ‘zuivering’ van alle verband met de overige zin-zijden der werkelijkheid, zelve slechts het product kan zijn van een, zij 't al onjuiste, *theoretische analyse en zinsynthesis*.
En wij zagen hierboven, dat *iedere poging tot theoretische isoleering der intuitie zich zelve opheft*.
Zijns ondanks ziet BERGSON zich dan ook weer gedwongen de intuitie aan het begrip aan te knoopen[1)], maar hij doet zulks door aan het intuitief gefundeerde begrip op een innerlijk tegenstrijdige wijze alle analytische omlijndheid te ontnemen, het zelve als fluide uitdrukking van de ‘psychische invoeling’ te misduiden, die de analytische *ἐποχή*, welke aan het theoretisch denken essentieel is, zou ontberen.

1) *Introduction à la Métaphysique* (thans opgenomen in *La Pensée et le Mouvant*, 2 ième ed. 1934) p. 213: ‘Certes, les concepts lui sont indispensables, car toutes les autres sciences travaillent le plus ordinairement sur des concepts, et la métaphysique ne saurait se passer des autres sciences.’ Vlg. laatstelijk zijn *La Pensée et le Mouvant* (2 ième ed. 1934) p. 39: ‘l'intuition, comme toute pensée, finit par se loger dans des concepts: durée, multiplicité qualitative ou heterogene, inconscient - differentielle même, si l'on prend la notion telle qu'elle était au début.’

'Elle (scl. "la philosophie") n'est proprement elle même que lorsqu'elle dépasse le concept, ou du moins lorsqu'elle *s'affranchit des concepts raides tout faits pour créer des concepts bien différents de ceux que nous manions d'habitude*, je veux dire des répresentations souples, mobiles, presque fluides, toujours prêtes à se mouler sur les formes fuyantes de l'intuition'[1] (ik cursiveer!), en later: 'Si la métaphysique est possible, elle ne peut être qu'un effort pénible, douloureux même (!), pour se placer tout de suite, par une espèce de dilation intellectuelle, dans la chose qu'on étudie, enfin pour aller de la réalité aux concepts et non plus des concepts à la réalité.'[2]

De zaak staat echter aldus: Wordt inderdaad de analytische *ἐποχή* aan de continuiteit van den kosmischen tijd (welke BERGSON op functionalistische wijze met 'den psychischen gevoels-duur vereenzelvigt!) opgeheven, dan vallen wij noodzakelijk terug in de slechts en-statisch intuitieve denk-houding der naieve ervaring. Juist van die denkhouding echter wil BERGSON in zijn poging tot theoretische isoleering der intuitie tegenover de analyse zich volstrekt verwijderen. Er is echter uit het oogpunt der kennis geen derde tusschen theoretische zinsynthesis en voor-theoretische naieve ervaring. En de zin-synthesis met haar analytische *ἐποχή* laat zich - zij 't al in een valsche irrationalistische wending - in BERGSON's begrip der 'zuivere durée' op duidelijke wijze aantoonen. Want deze 'durée' is door hem uit de volle tijdelijke werkelijkheid door theoretische abstractie gewonnen.

En dat met behulp van de intuitief gefundeerde analyse!

Dat BERGSON zulks niet kan inzien, is hieraan te wijten, dat hij van het metaphysisch voor-oordeel uitgaat, als zou in den actueelen psychischen tijdstroom ons de *volle, absolute* realiteit zijn gegeven, waarvan de overige zin-zijden der werkelijkheid slechts *modi* kunnen zijn.

M.a.w. BERGSON gaat weer uit van een metaphysische *verabsoluteering*, waarin de primaire zin-analyse en zin-synthesis hem *verborgen* blijft. Het gebrek aan wezenlijk critisch-transcendentale *zelf*-bezinning openbaart zich bij hem wel zeer sterk in het optimistisch geloof, dat zoo de wijsbegeerte algemeen BERGSON's intuitief-metaphysische methode zou aanvaarden, van zelve ook de onderlinge strijd tusschen de philosophische stroomingen zou ophouden. Want dien strijd meent hij in hoofdzaak te kunnen verklaren uit de omstandigheid, dat men aan de wijsbegeerte de methoden opdrong van het technisch wetenschappelijk denken.[3]

1) *Introduction à la métaphysique*, t.a.p. p. 213/4.
2) t.a.p. pp. 21/2.
3) t.a.p., p. 240: 'Les difficultés inhérentes à la métaphysique, les antinomies qu' elle soulève, les contradictions où elle tombe, la division en écoles antagonistes et les oppositions irréductibles entre systèmes, viennenten grande partie de ce que nous appliquons à la connaissance désintéressée du réel les procédés dont nous nous servons couramment dans un but d'utilité pratique. Elles viennent principalement de ce que nous nous installons dans l'immobile pour guetter le mouvant au passage, au lieu de nous replacer dans le mouvant pour traverser avec lui les positions immobiles' etc..

Waarom de theoretische intuitie nimmer los van de analytische functie werkzaam kan zijn. Intuitie en instinct.

De intuitie laat zich niet van de analyse isoleeren! Dat omgekeerd, gelijk wij reeds vroeger op den voorgrond stelden, de analyse nimmer zonder intuitief inzicht kan fungeeren, is met name door HENRI POINCAIRé in zijn *La Valeur de la Science* en zijn *Science et Hypothèse* op overtuigende wijze aangetoond tegenover de vermeende zuivere 'analysten' in de mathematische wetenschappen.

Hoe staat het echter met het onwedersprekelijk feit, dat waarlijk inventieve, origineele denkers met hun theoretische intuitie a.h.w. in één slag theoretische standen van zaken vatten, die eerst later in alle onderdeelen theoretisch worden geanalyseerd?

Is er dan toch niet zoo iets als een actueele intuitie, welke de hulp van de modaal analytische functie kan ontberen? Bestaat er niet een onmiddellijk schouwende geniale intuitie los van alle logische denkwerkzaamheid? Niets is gemakkelijker, maar niets ook meer verwarring stichtend, dan het hierboven bedoelde feit aldus te duiden.

Maar een eenvoudige overlegging moet ons reeds van het tegendeel overtuigen. De hierboven bedoelde geniale intuitie, die overigens geenszins als subjectieve schouwende activiteit *onfeilbaar* is, doch zeer goed op een dwaalspoor kan zijn, kan alleen dan wezenlijk *theoretisch inzicht* verschaffen, wanneer zij logisch *onderscheidt* en logisch *identificeert*. Waar deze subjectieve modaalanalytische functie ontbreekt, kan hoogstens een *dierlijk instinct*, maar *geen theoretische intuitie* werkzaam zijn.

Wel is echter mogelijk, dat de theoretische intuitie, in haar vrije wending der theoretische opmerkzaamheid[1)], bepaalde modale wetmatigheden zin-synthetisch vat, zonder dat de fundeerende mo-

1) Deze *vrije* wending der (theoretische) opmerkzaamheid is typeerend voor de *theoretische* intuitie in onderscheiding van de vóór-theoretische, welke in de wending der opmerkzaamheid star gebonden blijft aan *psychische* factoren.
Vgl. daarover AUGUST MESSER *Psychologie* (5e Aufl. 1934) S. 282 ff. Diens opmerking: 'Natürlich entstehen für uns durch unsere Aufmerksamheit nicht blosz die Objekte(!) unseres theoretischen Denkens und Erkennens; dasselbe gilt für die Gegenstände(!) unseres Fühlens, Wertschatzens, Strebens und Wollens. Ja, diese atheoretischen Kräfte in uns sind die wichtigsten Ursachen des Aufmerkens', bewijst echter reeds, dat de schrijver het kenmerkend verschil tusschen de *vrije*, (zin-synthetische) theoretische opmerkzaamheidsrichting en die van het vóór-theoretisch bewustzijn niet behoorlijk heeft gezien, gelijk zijn poging tot *psychologische verklaring* der opmerkzaamheid wijst op een gemis aan inzicht in haar *boven-functioneele intuitieve dieptelaag*. Daaronder lijden ook zijn overigens belangwekkende uiteenzettingen over het verband tusschen *de opmerkzaamheid* en de *theoretische analyse*.

dale wetmatigheden van de substraatskringen reeds in zin-synthesis zijn door-geanalyseerd.

Op dit punt is de zgn. arithmetiseering der geometrie leerrijk. De algemeene functie-theorie, gelijk ze door WEIERSTRASZ arithmetisch is gefundeerd, is, gelijk POINCAIRé terecht in het licht stelt, volstrekt niet 'rein-analytisch' ontdekt, doch veeleer in een intuitief inzicht in de getalswetmatigheden, en zulks, gelijk wij er aan toevoegen, onder intuitieve *ὑπόϑεσις* van den apriorischen modalen bewegingszin, zonder welke *ὑπόϑεσις* het inzicht in de *arithmetische transformaties der reeksen* niet mogelijk ware.

RIEMANN daarentegen, de tweede grondlegger van de algemeene theorie der mathematische functies, richtte zijn intuitieve theoretische opmerkzaamheid veeleer op den modalen ruimte-zin. Hij was veeleer een geometrisch dan een arithmetisch aangelegd denker.

Vereenzelvigt men nu de analyse met de *arithmetische* analyse, dan zou men er toe komen RIEMANN een 'intuitief', WEIERSTRASZ daarentegen een 'analytisch' denker te noemen en zoo weer een valsche *tegenstelling* tusschen intuitie en analyse te introduceeren. De ware stand van zaken is hier echter miskend.

Ook de vóór-theoretische intuitie kan niet zonder logische onderscheiding fungeeren.

Groote verwarring wordt ook gesticht wanneer men alleen de

theoretische intuitie met haar verschillende richtingen der theoretische opmerkzaamheid op de analytische functie zou willen betrekken, daarentegen de vóór-theoretische intuitie daarvan geheel zou willen losmaken.

Ook de vóór-theoretische intuitie kan ons zonder analytische onderscheiding geen weet geven van de vóór-theoretische standen van zaken. Wat haar echter ontbreekt is de actueele *zin-synthesis*, waarin de analyse zich tot *wetenschappelijke* analyse verdiept.

§ 4 - De grenzen van begrip en definitie en de zgn. phaenomenologische 'instelling'.

In de door ons verdedigde opvatting van de theoretische zinsynthesis ligt, gelijk we zagen, besloten, dat de modale zin van geen enkelen aan het theoretisch denken tegenovergestelden wetskring, ook die van den logischen wetskring zelve niet, kan worden *gelogificeerd*, dwz. 'rein-logisch' kan worden gevat.

De mogelijkheid van een logificeering van den 'Gegenstand' zou - hoe paradoxaal deze stelling aan den logicist ook moge toeschijnen - de onmogelijkheid van alle theoretische kennis met zich brengen. Daarmede zijn ook de grenzen van begrip en definitie van de modale zin-structuur gegeven. Wanneer de modale zin-kern, de modale analogieën en anticipaties van een wetskring in het proces der juiste theoretische zin-synthesis worden omvat, is het zin-loos naar een nadere 'begripsbepaling' van de in dit proces geanalyseerde *kernen* der tegenovergestelde zin-modaliteiten te vragen. Zij worden in de (in de theoretische analyse actueele) theoretische door-schouwing theoretisch *ontsloten, open-gelegd*. Het is de taak van het theoretisch denken in zijn tot ideeën verdiepte begrippen de originaire modale zin-kernen met hun uitdrukking in de omgelegerde analogische en anticipeerende zin-momenten te om-sluiten. In de actueele analyse worden zij slechts voor *gearticuleerde door-schouwing* vatbaar zoowel naar de subjectieve als naar de wetszijde en wel in onverbrekelijke correlatie van subjectsen wetszijde.

In deze theoretische open-legging van den modalen zin vatten

wij echter niet een star *εἶδος*, een ‘eeuwige wezensstructuur’, een ‘Sache an sich’, gelijk de moderne phaenomenologie in haar wezensaanschouwing meent te doen. De theoretische idee van de modale zinstructuur komt in het theoretisch inzicht nimmer tot *volle* statische zichtbaarheid, tot de *vervulling* van wat in haar subjectief is vermeend. Zulks is reeds uitgesloten door de tijdelijke structuur van den modalen zin zelve. In de idee van getal, ruimte, leven, gevoel, vergelding, liefde, symbolische beteekening etc. etc. is het ware theoretisch inzicht in de volle beweging van het *ontsluitingsproces* bevangen. En de wezenlijk Christelijke wijsbegeerte komt in dit ontsluitingsproces steeds sterker tot het inzicht, dat de *vervulling* van den in den tijd in modaliteiten gebroken zin, zich niet in een eidetische aanschouwing, maar slechts in de religieuze zelfbezinning op ons deelhebben aan Christus geeft.

De zin-synthetische idee van een zin-modaliteit is het theoretisch tot de transcendentale *grenzen* van deze modaliteit voortschrijden van het gearticuleerde *doorschouwingsproces*, dat zelve de *vervulling* der zin-modaliteit ons niet kan geven.

In het door haar *verdiepte begrip*, dat haar steeds in de fundeerende tijdsrichting *voorafgaat* en waaraan zij in deze tijdsrichting gebonden blijft, ligt de waarborg besloten, dat de theoretische idee ook de analytische *ἐποχή* aan de continuiteit van den kosmischen tijd niet kan opheffen. In de idee van een zin-modaliteit vatten wij door het door-schouwend theoretisch inzicht slechts de in het begrip geanalyseerde *zin-bijzonderheid* in den al-zijdigen zin-samenhang van den tijd. Zij blijft *grens-begrip*, schoon in anderen zin dan KANT zulks bedoelde, en blijft door de *wetsidee*, als *ὑπόθεσις* van het wijsgeerig denken bepaald.

De innerlijke antinomie in de idee eener adaequate wezensaanschouwing.

Zou de idee van de zin-modaliteit zich wezenlijk in het theoretisch inzicht kunnen *vervullen*, zou een adaequate ‘Wesens-schau’ der idee als *εἶδος* mogelijk zijn, dan zou het theoretisch inzicht de *zin-volheid*, de *zin-totaliteit* adaequaat moeten kunnen vatten en

niet bloot in de transcendentale tijdsrichting *intendeeren*, niet bloot naar haar, als naar den transcendenten wortel van allen tijdelijken zin, *heen-wijzen*. Zoodra echter deze voorwaarde zou zijn vervuld, ware de zin-modaliteit als zoodanig *opgeheven*. Want zij *vervult* zich slechts in de *transcendente identiteit* van alle tijdelijke zinmodaliteit. Maar de identiteit, welke de phaenomenologie in haar 'adaequate Wesensschau' bedoelt, blijft in den horizon der zin-bijzonderheid in haar onafsluitbaren zin-samenhang bevangen; zij is als *theoretische*, als *wijsgeerige*, noodzakelijk een identiteit in de analytische *ἐποχή* der zin-synthesis.[1)]

Daarom blijft het theoretisch in-zicht in den transcendentalen zin-samenhang der zin-modaliteit, welke wij in de modale idee *vermeenen*, noodzakelijk zelve *intentioneel*, wijl de modale 'Gegenstand', zoowel als de modale analytische zin, naar haar onrustige, tijdelijke, in zich zelve niet *afgesloten* zijnswijze, zelve van intendeerend karakter zijn!

Ik hecht er de allergrootste waarde aan, dat mijn lezers zich van dezen stand van zaken tot in zijn diepsten grond rekenschap geven.

De phaenomenologie een gevaarlijker tegenstandster der Christelijke wijsbegeerte dan elke andere schakeering der immanentie-philosophie.

De moderne phaenomenologie is - ik erken dit openlijk - een veel gevaarlijker tegenstandster voor de Christelijke wijsbegeerte dan het klassieke humanistisch idealisme of naturalisme. En wel om dezen reden, wijl zij inderdaad in haar problematiek tot een *apriorische laag* van het wijsgeerig denken is doorgedrongen, welke in de vroegere humanistische richtingen althans in deze scherpte niet is gezien.

1) Dat de phaenomenologische wezensaanschouwing, die zich volgens HUSSERL *(Ideen* S. 144) 'durchaus in Akten der Reflexion bewegt', juist door dit *reflecteerend* karakter niet *adaequaat* het *wezen* van het 'schlichterlebte' kan vatten, is ook door W. EHRLICH in zijn studie KANT *und* HUSSERL (1923) S. 96 ff. scherp in 't licht gesteld. HUSSERL zelf spreekt op S. 149 van 'Erlebnismodifikationen durch Reflexion'.

En daarbij wordt de *schijn* der 'Voraussetzungslosigkeit' hier zooveel sterker en bedriegelijker. Het phaenomenologisch 'positivisme', dat zich in geen *richtingen* wil vastleggen, dat van den wijsgeerigen onderzoeker slechts eischt de phaenomenologische 'instelling' op 'de zaken', op het 'wezen', op het 'rein-gegebene,' in al wat in de vóór-theoretische of vakwetenschappelijke of kennistheoretische 'instelling' in de 'Bewustseinsakte' *vermeend* is, zal ook de *religieuze* 'Tatsachen des Bewusztseins' niet terzij stellen. Het zal van den wijsgeerigen onderzoeker slechts eischen, van geen enkele 'Tatsache' anders gebruik te maken dan in de phaenomenologische reductie[1], om het *εἶδος*, het wezen dezer 'Tatsache' zoowel naar de intentioneele noetische als naar de vermeende noematische zijde, tot het volle schouwende *inzicht* te brengen.

Dat begrip en definitie aan grenzen gebonden zijn, zal de phaenomenoloog ons, schoon in geheel anderen dan den door ons bedoelden zin, grif toegeven.

Dat echter de 'Wesensschau' ons het 'wezen' van het intentioneel vermeende niet adaequaat zou kunnen geven, zal hij als een innerlijk tegenstrijdige onderstelling kwalificieeren. Wat blijft er immers in de 'Tatsache' nog over aan niet in het inzicht te vatten zin, wanneer haar *wezen* doorschouwd is?[2]

De *immanente* critiek op de 'phaenomenologische instelling' wordt bovendien uiterst moeilijk, doordat de phaenomenologie inderdaad in zeer verschillende richtingen uiteengaat (men verge-

1) D.i. de uitschakeling van de geheele natuurlijke 'Weltansicht', van alle normatieve waardeeringen en van de geheele *zelfheid* van den onderzoeker.

2) Vgl. SCHELER in zijn *(na* zijn ethisch hoofdwerk geschreven) verhandeling *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (Schriften aus dem Nachlasz Bnd I 1933) S. 288: 'Absoluter Maszstab jeder 'Erkenntnis' ist und bleibt die S e l b s t g e g e b e n h e i t des Tatbestandes, gegeben in der evidenten Deckungseinheit des gemeinten und des genau so wie gemeint auch im Erleben (Erschauen) Gegebenen (De lezer lette op de onjuiste vereenzelviging van beleven en schouwen). Etwas das so gegeben ist, ist zugleich absolutes Sein, und der Gegenstand der nur Gegenstand eines solchen Seins ist, eines solchen puren Wesens, ist in idealem Masze adäquat gegeben.'

lijke slechts HUSSERL, PFÄNDER, SCHELER, HEIDEGGER, HOFFMAN), die van onderling verschillende typen van wetsidee uitgaan.

Daarom moet ik hier ermede volstaan de 'phaenomenologische instelling' als bepaald type van het *immanentiestandpunt* in het licht te stellen. Aan de phaenomenologische 'Wesensschau' ligt inderdaad een niet meer 'phaenomenologisch' verantwoorde, in een diepere laag van het apriori[1)] dan de bloot *transcendentale* verwortelde, opvatting van den zin als het zijn des (creatuurlijk) zijnde ten grondslag. Wie in Schriftuurlijken geest de onzelfgenoegzaamheid, de in zich zelve onafgeslotenheid, van allen zin belijdt, *kan* de phaenomenologische 'instelling' niet aanvaarden, wijl ze in strijd met de Waarheid is.

Deze instelling lijdt aan het principieele gemis aan transcendentale zelfbezinning, dat reeds tot uiting komt in den eisch, dat de 'phaenomenologische reductie' ook de *zelfheid* van den onderzoeker moet omvatten.

Wie wezenlijk tot *zelfkennis* is gekomen, ziet ook de transcendentale onmogelijkheid in van het bestaan van 'reine Wesen' in den zin der phaenomenologie, tegelijk met de onmogelijkheid van een wezenlijke adaequatie tusschen *den vollen zin* en het, eerst in de analytische *ἐποχή* mogelijke, theoretisch doorschouwen.

Wat de zin-modaliteiten, de zin-synthesis, en het daarin actueele theoretisch in-zicht aangaat, hun *wezen* ligt *onafgesloten* in de volstrekte relativiteit van den tijdelijken zin-samenhang en ook de zin-samenhang zelve heeft geen 'absoluut wezen', doch wijst boven zich zelve uit naar de zin-volheid, die alle transcendentale grenzen der ervaring te boven gaat. Slechts in Christus *vervult* zich de zin op adaequate wijze, doordat hij in Hem op volkomen wijze op God *gericht is*, dwz. in de volstrekte *onzelfgenoegzaamheid*, welke aan den zin eigen is.

1) Over de 'lagen van het apriorische' handelen wij nader.

Hoofdstuk III
Het probleem in zake de mogelijkheid der zin-synthesis in de zgn. critische transcendentaal-philosophie van Kant

§ 1 - Het dogmatische der crypto-religieuze instelling in de criticistische kennistheorie

Het moet na al onze voorafgaande uiteenzettingen nu wel duidelijk zijn geworden, dat een wezenlijk critische kennistheorie afhankelijk is van de zelfbezinning op de wetsidee, waarvan de denker uitgaat.

In het probleem der zin-synthesis is de mogelijkheid van het theoretisch denken zelve in het geding.

Iedere kennistheorie, welke haar Archimedisch punt in het transcendentale theoretisch denken meent te kunnen kiezen en op deze wijze meent los van een wijsgeerige grondidee het kennisprobleem te kunnen stellen, is hiermede voor goed ontmaskerd als een ‘dogmatisme’ in den verwerpelijken zin des woords.

Ook voorzoover zulk een theorie in haar functionalistische instelling later het probleem i.z. de mogelijkheid der zin-synthesis mocht opwerpen, heeft zij zich geen rekenschap gegeven van de mogelijkheid der primaire, in haar wetsidee verabsoluteerde, zinsynthesis, zonder welke de isoleering van de modale logische of psychische zin-functies niet mogelijk ware.

Het is de dogmatische afweer der religieuze zelf-bezinning, welke typeerend is voor deze doctrinaire instelling van het theoretisch denken.[1)]

Zij weigert in de transcendentale richting tot de grenzen door te

1) Men bedenke, dat de *denk-instelling*, in haar noodzakelijke bepaaldheid door de religieuze instelling der zelf-heid, het theoretisch denken, welks richting door haar bepaald wordt, transcendeert. Ik moge hier dus uitdrukkelijk waarschuwen tegen de vereenzelviging van de boven-theoretische denk-instelling met de theoretische denk-houding.

denken, niet, gelijk zij meent, uit bloot-theoretische motieven, maar juist om haar in wezen *religieuze postulaat* i.z. de volstrekte zelfgenoegzaamheid der 'Vernunft' te redden. En deze denk-instelling wordt in de tyrannie van ieder theoretisch dogmatisme ons als de eenig *wetenschappelijke* opgedrongen!

Men beproeve thans niet meer dit dogmatisme te handhaven met het oude argument, dat de wijsbegeerte qua talis toch het theoretisch gebied niet kan overschrijden. Wij hebben immers reeds in de *Prolegomena* voldoende duidelijk uiteengezet, dat wij deze 'Selbstverständlichkeit' geen oogenblik tegenspreken. Aan een wezenlijk *critisch-transcendentaal* denken moet echter als minimum-eisch worden gesteld, dat de denker zich theoretisch rekenschap geve van de transcendente en transcendentale voorwaarden, zonder welke geen wijsgeerig denken mogelijk is. In dit opzicht overschrijdt de *wetsidee* als *theoretische idee* in geen geval de grenzen der wijsbegeerte, ofschoon wij weten, dat deze idee zelve steeds religieus bepaald is. Het is veeleer het postulaat van de zelf-genoegzaamheid van het theoretisch denken, dat kennistheoretisch niet verantwoord is, daar het niet in transcendentale richting theoretisch is door-gedacht en ons zijn religieuze apriori onder het masker der 'reine theorie' opdringt.

Wanneer men met THEODOR LITT van een gebrek aan 'logische rechtschapenheid' zou willen spreken, dan zou deze kwalificatie eer op zulk een *crypto*-religieuze denk-instelling passen, dan op de wijsbegeerte der wetsidee, welke haar ontmaskert. Doch wij willen ons liever van zulke kwalificaties onthouden, daar wij geen oogenblik de eerlijkheid van de theoretische overtuiging onzer tegenstanders in het kamp der immanentie-philosophie in twijfel willen trekken en bovendien van oordeel zijn, dat de bedoelde kwalificatie in een wetenschappelijk betoog volstrekt misplaatst is.

Waarom wij hier de eigenlijke transcendentale ideeënleer van de *Kritik der reinen Vernunft* buiten beschouwing laten en onze uiteenzetting voorloopig alleen op de tweede uitgave baseeren.

Wij zullen thans de impasse, waarin het immanentiestandpunt

de kennistheorie noodzakelijk moet verwikkelen, eenigszins uitvoerig demonstreeren aan de kennisleer van KANT, op welker grond-stellingen de zgn. critische, transcendentaal-idealistische wijsbegeerte zich nog steeds als onaantastbare waarheid baseert. Ik grond mijn uiteenzetting voorshands alleen op de tweede uitgave van de *Kritik der reinen Vernunft*, omdat ik bij mijn uiteenzetting de *criticistische methode als zoodanig* in hare falen tegenover het kern-probleem aller kennistheorie wil typeeren en daarbij nog niet de tegenspraak heb te duchten, welke HEIDEGGER's Kantinterpretatie ten aanzien van de eerste uitgave van KANT's critisch hoofdwerk zou kunnen inspireeren.

Gelijk bekend, meent HEIDEGGER dat KANT's 'Kritik der reinen Vernunft' althans in den oorspronkelijken opzet, gelijk die in de eerste uitgave tot uitdrukking is gekomen, met de 'kennistheorie' niets van doen heeft, doch slechts de vraag i.z. de mogelijkheid der ontologie opwerpt.

Ik zal later deze hypothese, welke m.i. niet houdbaar is, aan een afzonderlijk onderzoek onderwerpen.

Voorshands echter laat ik deze recente controvers geheel rusten. Zelfs al zou HEIDEGGER's interpretatie van KANT's bedoeling in de eerste uitgave juist zijn, dan nog kan niemand er redelijkerwijze bezwaar tegen maken, dat ik de *tweede uitgave* in overeenstemming met de heerschende opvatting als grondleggend werk voor de criticistische methode in de kenleer behandel. En ik kan dit te veiliger doen, daar HEIDEGGER zelf erkent, dat zijn eigenaardige interpretatie ten aanzien van deze tweede uitgave niet opgaat.

Voorts laat ik opzettelijk bij mijn critische behandeling KANT's ideeënleer, waarin zich inderdaad, gelijk ik vroeger aantoonde, de transcendentale richting in het wijsgeerig denken begint baan te breken, rusten.

Mijn bedoeling hiermede is in geen enkel opzicht KANT's kenniscritiek in een eenzijdig licht te plaatsen. In het eerste Boek heb ik er voldoende den nadruk op gelegd, dat KANT's kennisleer slechts vanuit zijn idee der menschelijke persoonlijkheid als autonome 'homo noumenon' is te verstaan en dat de theoretische

ideeënleer inderdaad door KANT's practisch apriorisch 'redegeloof' bepaald is. Dit punt behoort echter thuis in de uiteenzetting van KANT's wetsidee, welke wij reeds in het tweede Deel van Boek I gaven.

Nu brengt juist deze wetsidee in haar dualistisch karakter met zich, *dat Kant voor zijn eigenlijken opzet en oplossing van het probleem der kenniswervende synthesis zijn ideeënleer niet te hulp mag roepen*. De transcendentale dialectiek, waarin de theoretische ideeën haar intrede doen, komt eerst aan de orde, nadat het probleem van het cogito als Archimedisch punt der kenniscritiek en dat der kenniswervende synthesis reeds is afgehandeld.

Zoo suggereert KANT zijn lezers zelf, dat zijn critiek der kennis los van iedere religieuze instelling is opgezet, dat zij in dit opzicht volkomen vrij van vooroordeelen is, dat in haar de 'reine theorie' aan het woord is.[1)]

En deze suggestie heeft de geheele criticistische denkrichting aanvaard. Zij is haar trots in haar strijd tegen de speculatieve metaphysica en tegen iedere inmenging van religieuze of 'weltanschauliche' voor-oordeelen in het domein der kennistheorie.

Het is er ons hier alleen om te doen, aan te toonen, dat KANT's theorie aan alle zijden vastloopt en zich zelve in innerlijke tegenspraak ontbindt.

§ 2 - Kant's leer van de synthesis en van de eenheid van het zelfbewustzijn.

Ik meen mij er nu verder van ontslagen te mogen rekenen, aan

1) Vgl. vooral de Vorrede der 1e uitg. van de Kr. d.r.V. waarin KANT geheel in den geest van den verlichtingstijd schrijft: 'Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen musz. *Religion* durch ihre *Heiligkeit* und *Gesetzgebung* durch ihre *Majestät* wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können'.

te toonen, dat reeds de isoleering van de *transzendentale Ästhetik* en de *transzendentale Logik* op een fundamenteel misverstand van het kennisprobleem berust.

KANT heeft zich inderdaad geen rekenschap gegeven van de evidente waarheid, dat de geheele leer der zinnelijke ervaringsmaterie in haar primaire ordening door de 'transcendentale aanschouwingsvormen van ruimte en tijd' zelve reeds de theoretische analyse en zin-synthesis onderstelt. Zijn stelling, dat het 'gegevene' in den 'Gegenstand' opgaat in de chaotisch zinnelijke 'Empfindungen', een stelling, welke hij uit HUME's psychologisme zonder wezenlijk critisch onderzoek overnam, weerlegt zich zelve.

Hoe kan datgene 'gegeven' zijn, wat de analytische *ἐποχή* onderstelt, wat het product is van een theoretische isoleering?

'In der transszendentalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit *isolieren*, dadurch dasz wir alles absondern was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe'[1)], schrijft KANT.

Reeds hier, evenals in de 'transzendentale Logik' had KANT het probleem i.z. de mogelijkheid der zin-synthesis moeten stellen. Dat hij in de mogelijkheid van de isoleering der psychische zin-functie nog in 't geheel geen kennis-theoretisch probleem ziet, dat hij veeleer in ernst meent, dat door de theoretische isoleering niets dan een gegeven 'begripsvrije' zinnelijke aanschouwing overblijft, is typeerend voor zijn dogmatistische instelling. Daardoor ontgaat KANT de antinomie, welke in de poging tot *theoretische isoleering* van een *begripsvrije zinnelijkheid* ligt opgesloten.

Wanneer KANT eindelijk in de *Transzendentale Doktrin der Urteilskraft* het probleem opwerpt, hoe de synthesis tusschen de reeds geïsoleerde denk-categorieën met de zinnelijke ervaring mogelijk is, dan heeft hij zich reeds door zijn dogmatische verabsoluteering der zin-synthesis in de *transzendentale Ästhetik* en *Logik* principieel alle wegen afgesneden, om dit probleem tot oplossing te brengen.

Het eigenlijk probleem der zin-synthesis, het kernprobleem der

1) *Kr. d.r.V.* 2e Aufl. (Groszh. Wilhelm Ernst Ausg.) S. 59.

geheele kennistheorie, komt zoo doende bij KANT niet eens aan de orde en het *kan* bij hem niet principieel aan de orde komen, daar in zijn wetsidee van meetaf het theoretisch denken, dat de zinsynthesis reeds onderstelt, is verabsoluteerd.

Zoodra KANT in zijn 'Transzendentale Logik' het probleem i.z. de mogelijkheid der 'synthesis' als de 'Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt' opwerpt, staat het reeds a-priori met de volle starheid van het kennistheoretisch dogma voor hem vast, dat deze verbinding, onverschillig of ze de verbinding van een menigvuldigheid van zinnelijke aanschouwingen dan wel een verbinding van een menigvuldigheid van begrippen zij, een spontane activiteit van de logische denk-functie is, welke KANT *verstand* noemt. Dit is de functioneele 'kennisstam', welke aanvankelijk nevens de (psychische) zinnelijke functie theoretisch werd geisoleerd en die van den kosmischen zin-samenhang in de kosmische wetsorde is losgemaakt, om haar souvereiniteit als oorsprong van alle bepaald-heid, in de *categoriale vorming* der werkelijkheid, te handhaven. Ter wille van het dogma der souvereiniteit van het theoretisch denken moet KANT nu ook de (theoretische) synthesis tot voorwaarde van alle analyse maken: 'Man wird hier leicht gewahr, dasz diese Handlung (scl. de synthesis) für alle Verbindung gleichgeltend sein müsse, und dasz die Auflösung, *Analysis*, die ihr Gegenteil zu sein scheint, sie doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann es auch nichts auflösen, weil es nur *durch ihn* als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können.'

KANT kent de kosmische zin-systase niet, gelijk ze door de kosmische wet is bepaald en geordend en waarbinnen de analytische functie zelve alleen kan fungeeren. Het theoretisch denken moet dus de taak van kosmisch wetgever overnemen.

En daarom kan KANT ook niet inzien, dat de *logische* synthesis zelve in den modalen zin van het analytische staat en dus nimmer de *voorwaarde* van het analytische kan zijn. De modale zin der wetskringen wordt door de verabsoluteering van de theoretischlogische functie uitgewischt. En hierdoor moet aan KANT het

probleem der *inter-modale zin*-verbinding in de theoretische kennis verborgen blijven.

Het gemis aan wezenlijk transcendentale bezinning bereikt in KANT's 'transcendentale logica' zijn hoogtepunt, waar de denkeruit het *begrip* der verbinding, dat behalve het *begrip* der menigvuldigheid en dat der synthesis ook het *begrip* der eenheid onderstelt, voorschrijdt tot de *logificeering van het kosmisch en kosmologisch zelf-bewustzijn*. KANT is tot het inzicht doorgedrongen, dat de door hem gededuceerde denk-categorieën zelve de *grondleggende eenheid van het zelf-bewustzijn* voor-onderstellen: 'Also müssen wir diese Einheit (als qualitatieve) noch höher suchen' (hooger n.l. dan in de quantitatieve denk-categorie der eenheid) 'nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes *sogar in seinem logischen Gebrauche* enhält'.[1)] [Ik cursiveer!]

Was Kant nu niet begonnen met de verabsoluteering der theoretisch-logische denk-functie, dan had hij de noodzakelijke transcendeering van het, in het theoretisch denken werkzame, zelfbewustzijn boven de logische functie kunnen erkennen.

Thans heeft hij zich den weg tot dit transcendentale inzicht afgesneden. Logisch denken en psychische zinnelijkheid zijn voor hem de eenige stammen onzer kennis. De transcendentale eenheid van het zelfbewustzijn kan niet in de zinnelijkheid worden gevonden: dus moet zij toch weer van *logischen* aard zijn. KANT vereenzelvigt haar met het *cogito* als *den vorm* van het *begrip* (KANT schrijft hier: *voorstelling*) 'ik denk', en hij noemt uitdrukkelijk de grondwet van de noodwendige eenheid der apperceptie (d.i. de transcendentale eenheid van het zelfbewustzijn) een 'analytischen Satz'.

De transcendentale eenheid van het zelfbewustzijn als het begrip van het 'cogito', dat al mijn bepaalde theoretische begrippen moet kunnen begeleiden, zullen zij *mijn* begrippen zijn, wordt zoo slechts tot transcendentaal-*logische* voorwaarde voor alle theoretische denk-categorieën. De zelf-heid lost zich kennistheoretisch op in de *primaire logische denk-eenheid:*

1) t.a.p. S. 123.

> ‘nur dadurch, dasz ich das Mannigfaltige (scl. der Vorstellungen) in einem Bewusztsein begreifen kann, nenne ich dieselbe insgesamt *meine* Vorstellungen; denn sonst würde ich ein so vielfärbiges verschiedenes Selbst haben als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewuszt bin. Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen, als *a priori* gegeben, ist also der Grund der Identität der Apperzeption selbst, die *a priori* allem *meinem* bestimmten Denken vorhergeht.
> Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist als das Vermögen, *a priori* zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist.’[1)]

De innerlijke antinomie in Kant's opvatting van de transcendentale eenheid van het zelf-bewustzijn.

De geheele innerlijke antinomie der zgn. critisch-transcendentale kennistheorie ligt in deze *slechts*-logisch-functioneele opvatting van de kennende zelfheid in nuce besloten.

De diepere identiteit, welke in het zelfbewustzijn ervaren wordt, is een trans-functioneele en boven-tijdelijke. Zij is het *zich-een-en dezelfde weten* in en boven alle kosmische functies en *het-zich-zijn functies-als-eigen weten*.

Ware de identiteits-ervaring in het zelf-bewustzijn een bloot logisch-functioneele, gelijk KANT krachtens zijn keuze van het Archimedisch punt der wijsbegeerte moet aannemen, dan zou ook de vergelijkingsnoemer voor de zin-zijden der werkelijkheid slechts een logisch-functioneele zijn.

Mijn zelf-heid, mijn ikheid zou zelve logisch-functioneel zijn en alle niet-logische zin-zijden der werkelijkheid, ook de psychische als *niet-eigene*, niet tot mijn zelfheid behoorende, moeten *afweren*, op grond van het principium contradictionis.

Daarmede ware ook de mogelijkheid der zin-verbinding tusschen het logisch denken en KANT's zinnelijke ervaringsmaterie afgesneden. M.a.w. in het ‘an sich’ stellen van onze kennisfuncties

1) t.a.p. S. 125.

en in de vereenzelviging van de kennende zelfheid met de primaire logische eenheid der denk-activiteit ontbindt KANT's kenniscritiek zich zelve.[1)]

Nu is het waar, dat KANT de oorspronkelijke eenheid der apperceptie in het 'reine Selbstbewusztsein' uitdrukkelijk als een *synthetische* eenheid (in den zin van een alle ervaring bepalende *vorm* of wetmatigheid) heeft gekwalificeerd en wel als de oorspronkelijke apriorische betrokkenheid van een menigvuldigheid in de aanschouwing op het 'Ik denk' in hetzelfde subject, waarin deze menigvuldigheid wordt aangetroffen.[2)]

Juist is ook, dat KANT de zuiver *analytische* 'eenheid der apperceptie', welke volgens hem samenvalt met de voorstelling (lees: het begrip) van de identiteit des bewustzijns in een menigvuldigheid van gegeven voorstellingen, in de *synthetische* eenheid der apperceptie fundeert.[3)]

Maar met dit alles is nog de *mogelijkheid eener wezenlijke intermodale zin-synthesis* in de transcendentale eenheid des zelfbewustzijns niet aangetoond.

Wel schrijft KANT: 'die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt *meine* Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewusztsein gehörten', maar als dit zelf-bewustzijn slechts een laatste *logische* eenheid der denkwerkzaamheid is, blijft het in de theoretische isoleering, in welke KANT het vat, antithetisch tegenover de zinnelijkheid staan, zonder dat de mogelijkheid van een betrokkenheid der zinnelijke voorstellingen op het zelf-bewustzijn valt in te zien.

1) Dit is *op zijn wijze* ook ingezien door KRONER *Von Kant bis Hegel* I (1921) S. 85, die deze antinomie aldus formuleert: 'Wird das Ich als Einheit lediglich im Gegensatze zum Mannigfaltigen (als Verstand im Gegensatze zur Anschauung, als Denken im Gegensatze zum Erkennen) begriffen, so kann es nie synthetisch erkennend werden, die Möglichkeit der Erfahrung ist dahin'.

2) t.a.p. S. 123 ff: 'Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der 'Apperzeption'.

3) t.a.p. S. 124 j^{o} S. 125 noot.

Zoowel de religieuze transcendentie der zelfheid als de kosmische vervlochtenheid der modale zin-functies in den tijd en de bovenmodale intuïtie kunnen immers in KANT's functionalistische kenniscritiek met geen mogelijkheid een rol spelen.[1] De *transcendentale eenheid der apperceptie* blijft bij KANT in wezen *de logische eenheid van de denkfunctie*, gelijk ten overvloede moge blijken uit de volgende uitspraak: 'ich (bin) mir meiner selbst in der transszendentalen Synthesis der Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption bewuszt, nicht wie ich an mir selbst bin, sondern nur *dasz* ich bin. *Diese Vorstellung* ist ein *Denken*, nicht ein *Anschauen*.[2] En even verder: 'ich existiere als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögen bewuszt ist'[3] enz., terwijl KANT de objectieve eenheid der apperceptie uitdrukkelijk '*den logischen vorm aller oordeelen*' noemt.[4]

Samenvatting onzer critiek op Kant's opvatting van de transcendentale eenheid des zelf-bewustzijns.

Wij kunnen de innerlijke tegenstrijdigheid in KANT's opvatting van de 'transcendentale eenheid der apperceptie' tenslotte aldus samenvatten:

De zin-synthesis onderstelt een *tijdelijken zin-samenhang in* en een *transcendente eenheid der zelfheid boven* de modale zinverscheidenheid. KANT ziet in het 'cogito' een laatste *logische*

1) Intuitief, tegelijk scheppend denken is bij KANT alleen aan God als de (gehypostaseerde) *intellectus archetypus* eigen. Aan de menschelijke kennis echter ontzegt hij uitdrukkelijk ieder intuïtief karakter. Vgl. de volgende uitspraak: 'Der Verstand wurde oben blosz negativ erklart: durch ein nichtsinnliches Erkenntnisvermögen. Nun können wir unabhängig von der Sinnlichkeit keiner Anschauung teilhaftig werden. Also ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung. Es gibt aber auszer der Anschauung kein andere Art zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkenntnis eines jeden, wenigstens des menschlichen Verstandes, eine Erkenntnis durch Begriffe, *nicht intuitiv, sondern diskursiv*'. (t.a.p. S. 96).
2) t.a.p. S. 140.
3) S. 141.
4) t.a.p. opschrift 19 S. 129.

wetmatige vorm-eenheid *boven* de *logische* menigvuldigheid[1)], waarop echter alle menigvuldigheid zoowel in denken als aanschouwen noodzakelijk *betrokken* is.

Nu is echter een logische eenheid *boven* de logische menigvuldigheid onbestaanbaar, wijl de modale zin van het logische slechts een logische eenheid *in* de logische menigvuldigheid bevat.[2)] Een *boven-logische eenheid van het zelfbewustzijn is in* KANT's *kennistheorie krachtens de dualistische wetsidee, waarin zij gegrond is, a priori uitgesloten*. Derhalve ontbindt KANT's verlogiseering van de transcendentale eenheid van het zelf-bewustzijn zich in innerlijke antinomie.

De zelf-heid, als eenheid boven de zin-verscheidenheid, is nimmer in een begrip, doch slechts in de transcendentale *idee* te vatten. In KANT's transcendentale logica is echter de ik-heid op innerlijk tegenstrijdige wijze geworden tot het vorm-begrip van een logische eenheid boven de logische menigvuldigheid! Dit is niets anders dan een transpositie van de door KANT zelve ontmaskerde metaphysische voorstelling der 'ziel' als 'einfache Substanz' in den modalen zin van het logische, waar deze voorstelling nog veel meer innerlijk tegenstrijdig is.

§ 3 - Het probleem der zin-synthesis in Kant's zgn. transcendentale logica.

KANT sprak van de *transcendentale eenheid van het zelfbewustzijn*, om daarmede uit te drukken, dat zij alle apriorische kennis eerst mogelijk maakt.

Het zelfbewustzijn als Archimedisch punt voor KANT's kennistheorie is door hem gevat als de al het andere bepalende *transcendentaal-logische voorwaarde* voor alle kennis.

Wij zagen reeds, dat KANT het grondprobleem der kennistheorie, de mogelijkheid der theoretische zin-synthesis, in zijn leer van de

1) 'Denn durch das Ich als einfache Vorstellung (lees: begrip) ist nichts Mannigfaltiges gegeben'.
2) In de 1e uitgave der *Kr. der r. V.* (W.W. Gr. Wilhelm Ernst-Ausg. VI, 732) spreekt KANT zelfs van de 'numerische Einheit dieser Apperzeption', welke a priori aan alle begrippen ten grondslag ligt.

‘transcendentale eenheid der apperceptie’ (d.i. de logische vorm van het zelfbewustzijn) zelfs niet aan de orde heeft gesteld.

Daarmede rijst echter onontwijkbaar de vraag: Wat heeft de groote Koningsberger eigenlijk bedoeld met de voor zijn geheele kenniscritiek grondleggende onderscheiding tusschen *transcendentale* en *formeele logica?*

Al hecht men in de critische wijsbegeerte een buitengewone beteekenis aan dit onderscheid, het kan niet gezegd worden dat men zich van dit onderscheid een scherp begrip heeft gevormd.[1)]

Men is het er over eens, dat de ‘transcendentale logica’ handelt over het ‘synthetisch’, kenniswervend denken.

Buiten twijfel is ook, dat KANT onder ‘transcendentale logica’ in onderscheiding van de vroeger door mij besproken zgn. ‘formeele logica’ verstond de ‘wetenschap van het zuivere verstand, waardoor wij ‘Gegenstände’ volstrekt a priori denken, waarbij de zuivere verstandsbegrippen a priori *op ‘Gegenstände’ betrokken zijn*, terwijl daarentegen de algemeene of formeele logica van alle betrekking tusschen het denken en de ‘Gegenstände’ zou abstraheeren en alleen de ‘Form des Denkens überhaupt’ in het oog zou vatten.

De vraag echter welk kosmologisch karakter de ‘synthesis’ draagt, welke in het ‘transcendentale’ denken wordt bewerkstel-

1) WINDELBAND *Gesch. der neueren Phil.* II S. 69 schrijft, dat het de grootste van KANT's theoretische ontdekkingen is geweest ‘dasz es neben den logischen noch andere Formen der Verstandestätigkeit gibt, und dasz in ihnen der Grund für alle notwendige und allgemeingültige Erkenntnis der Erfahrungswelt zu suchen ist. Diese Formen, welche im Gegensatz zu den rein logischen die erkenntnistheoretischen genannt werden dürfen, bezeichnete KANT als K a t e g o r i e n .’
Maar WINDELBAND heeft niet gezien, dat het eenige, waardoor de categorieën als zoodanig een *meer dan logisch* karakter in KANT's kenniscritiek hadden kunnen verwerven, nl. de *zin-synthesis*, bij KANT's instelling niet kon worden gevat. Nergens is bij KANT een aanknoopingspunt te vinden voor de onderstelling, dat hij in de categorieën *als zoodanig* een wezenlijke zin-synthesis gezien heeft. Gelijk wij zullen aantoonen, blijven zij bij hem een bloot logisch karakter behouden. Maar dan zijn wij met de onderscheiding van ‘formeele’ en transcendentale denkvormen ook geen stap verder.

ligd en in welken kosmologischen zin wij ons de apriorische betrokkenheid der denk-categorieën op 'Gegenstände der kennis' hebben te denken, is voorzoover mij althans bekend, nimmer behoorlijk onderzocht.

In Kant's transcendentale categorieën is het probleem der zin-synthesis niet gezien.

Volgen wij KANT's uiteenzetting in zake het karakter der 'transcendentale logica' naar de zijde der 'reine Denkkategorien' (*Notionen* of conceptus dati a priori, gelijk hij ze in zijn *Logikvorlesung* noemt[1]), dań moeten wij vaststellen, dat deze denker zelf zoo scherp mogelijk op den voorgrond heeft gesteld, dat het *dezelfde* functie is, welke zoowel in het *formeel-analytisch* als in het *transcendentaal-synthetisch* denken in categorieën werkzaam is, nl. de *logische*.

> 'Dieselbe Function,' aldus KANT, 'welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urteile* Einheit gibt, die gibt auch der bloszen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung* Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandsbegriff heiszt. Derselbe Verstand also und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit die logische Form eines Urteils zu Stande brachte, bringt auch vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heiszen, die *a priori* auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.'[2]
>
> En in § 20 van de *Transszendentale Logik* heet het: 'Diejenige Handlung des Verstandes (aber), durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen (sie mögen Anschauungen oder Begriffe sein) unter eine Apperzeption überhaupt gebracht wird, ist die *logische Funktion der Urteile* (Ik cursiveer!) Also ist alles Mannigfaltige, so fern es in einer empirischen Anschauung gegeben ist, in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen *bestimmt*, durch die es nämlich zu einem Bewusztsein überhaupt gebracht wird. Nun sind aber *die Kategorien* n i c h t s a n d r e s a l s e b e n d i e s e F u n c t i o n e n (ik spatieer!) zu urteilen, so fern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist.'

Juist in het feit, dat het 'synthetisch', a priori op 'Gegenstände' betrokken, denken middels de categorieën in dezelfde logische

1) W.W. (Cass.) VIII 4 S. 401.
2) *Kr. d.r.V.* (Grosh. W.E. Ausg.) S. 104/5.

functie wortelt, als het formeel-analytisch denken, vindt KANT *grond, om de categorieën aan de tafel der formeel-logische oordeelen te oriënteeren*.[1)]

In KANT's gedachtengang is deze oriënteering dus geen willekeurige, maar principieel verantwoord, doordat bij hem tenslotte de categorieën (naar haar modalen zin, gelijk wij zouden zeggen) inderdaad van logisch karakter zijn. Het is daarom verwarrend, ze met WINDELBAND en de heerschende opvatting als 'kennistheoretische vormen der verstandswerkzaamheid' *tegenover* de 'logische' te stellen, alsof de categorieën naar haar formeel *eigen karakter* bij KANT een anderen dan *logischen* zin bezaten.

KANT heeft zulks, gelijk hieronder nog nader zal blijken, geenszins bedoeld, doch ze alleen als synthetische, apriori op mogelijke ervaring betrokken, logische begrippen van alle overige willen onderscheiden.

De synthesis, waarin de categorieën zelve gegrond zijn, is door KANT *niet* als een *intermodale zin-synthesis* gezien, maar als een '*rein-logische*' en het kan ook bij zijn volgelingen, die bezwaar maken tegen KANT's vermeende afleiding der denk-categorieën uit de logische tafel der oordeelen, niet anders zijn.

Want inzicht in het ware kennistheoretisch karakter der zinsynthesis kan slechts door hem worden verkregen, die de logos als pseudo-Archimedisch punt van het wijsgeerig denken prijs geeft.

Zoolang het logische als oorsprong van alle zin-bepaaldheid wordt beschouwd, ontglipt zoowel de zin-synthesis, als de modale zin-stuctuur aan den theoretischen blik.

De (theoretische) synthese van een 'menigvuldigheid in de aanschouwing' is dus door KANT logisch-functioneel gedacht, los ook van de - alle zin-synthesis eerst mogelijk makende - theoretische tijds-intuïtie, alleen in de in KANT's gedachtengang volkomen prolematische 'apriorische *betrokkenheid*' op zinnelijke ervaring. Maar deze problematische betrokkenheid op zinnelijke ervaring

1) Dat KANT geen wezenlijke *afleiding* van de categorieën uit de tafel der oordeelen kan hebben bedoeld, ben ik met HEIDEGGER eens. KANT noemt de oordeelstafel zelf niet den 'oorsprong der categorieën', maar alleen den 'Leitfaden der Entdeckung aller Verstandsbegriffe'.

is juist niet voldoende om de categorieën in haar eigen geaardheid een *meer dan logischen zin* te geven.

En KANT heeft dit laatste ook niet bedoeld. Immers in zijn *Kritik der praktischen Vernunft* gebruikt hij de categorieëntafel los van alle zinnelijke ervaring en in het eerste hoofdstuk van de *Transszendentale Doktrin der Urteilskraft* schrijft hij uitdrukkelijk: 'In der Tat bleibt den reinen Verstandesbegriffen allerdings auch *nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung* eine, *aber nur logische Bedeutung* (ik cursiveer!) der bloszen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einem Begriff vom Objekt abgeben könnte. So würde z.B. Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegliesze, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subjekt (ohne ein Prädikat von etwas anderm zu sein) gedacht werden kann. Aus dieser Vorstellung kann ich nun nichts machen, indem sie mir gar nichts anzeigt, welche Bestimmungen das Ding hat, welches als ein solches erstes Subjekt gelten soll. Also sind die Kategorien ohne Schemate nur Funktionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisiert, indem sie ihn zugleich restringiert.'[1)]

En in § 22 van de *Transszendentalen Logik* schrijft KANT, dat 'die Kategorien *unabhängig von Sinnlichkeit* blosz im Verstande entspringen.'[2)3)].

1) t.a.p. S. 159.
2) t.a.p. S. 132. Zie voorts t.a.p. § 24 S. 135/6. 'Die reinen Verstandesbegriffe beziehen sich durch den bloszen Verstand auf Gegenstande der Anschaung überhaupt, unbestimmt ob sie die unsrige oder irgend eine andere, doch sinnliche sei, sind aber eben darum blosze *Gedankenformen*.... Die Synthesis oder Verbindung des Mannigfaltigen in denselben bezog sich blosz auf die Einheit der Apperzeption und war dadurch der Grund der Möglichkeit der Enkenntnis *a priori*, so fern sie auf dem Verstande beruht, und mithin nicht allein transszendental, sondern auch blosz rein intellektual'.
3) Zie ook *über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff* (W.W. Cass. VIII, 251): 'Es ist aber wohl zu merken, dasz diese Kategorien, oder wie sie sonst heiszen, Prädikamente, keine bestimmte Art der Anschauung (wie etwa die uns Menschen allein mögliche) wie Raum und Zeit, welche sinnlich ist, voraussetzen, sondern nur Denkformen sind für den Begriff von einem Gegenstande der Anschauung überhaupt, welcher Art diese auch sei .... Denn wir müssen uns immer einen Begriff von einem Gegenstande durch den reinen Verstand machen, von dem wir etwas a priori urteilen willen, wenn wir auch nachher finden, dasz es überschwenglich sei, und ihm keine objektive Realität verschafft werden könne, sodasz die Kategorie für sich von den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, nicht abhängig ist'.

Op deze, door KANT zelf gecursiveerde, woorden in de laatste uitspraak komt het aan. Want daarmede is uitdrukkelijk vastgesteld, dat in de categorie zelve naar KANT's opvatting geen *intermodale zin-synthesis* ligt besloten, ook al wordt de Koningsberger niet moede vast te stellen, dat de categorie 'keinen andern Gebrauch zum Erkenntnisse der Dinge (hat), als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung'.

Eerst de synthesis der categorieën met den 'transcendentalen aanschouwingsvorm' *tijd*, waarover wij in een volgende § handelen, kan in KANT's gedachtengang een interfunctioneel, inter-modaal karakter dragen.

Critiek op Kant's categorieëntafel.

Doch juist op dit critieke punt wreekt zich bij Kant het gemis aan een kosmologische fundeering zijner kennistheorie. Uitgaande van het dogmatisch voor-oordeel van heel de voorafgegane periode, dat de kennis ons hoogstens uit twee functioneele 'stammen' kan toekomen, t.w. de psychisch-zinnelijke aanschouwing en het logisch denken, kon KANT ook hoogstens één soort inter-functioneele synthesis in de kennis ontdekken en *wel die tusschen logische categorie en zinnelijken aanschouwingsvorm*.

KANT heeft echter niet kunnen zien, dat in al zijne categorieën, gelijk hij ze in de vier klassen der quantiteit, qualiteit, relatie en modaliteit heeft gededuceerd, - daargelaten of deze categorieëntafel zakelijk aanvaardbaar is - reeds inter-modale *zin*-synthesen tusschen logische en a-logische zin-functies belichaamd moesten zijn, zouden ze inderdaad *kennis*categorieën zijn.

In de mathematische categorieën moet originaire *mathematische* zin in logische analyse be-grepen zijn, in de *dynamische* catego-

rieën originaire *bewegingszin* (en niet een *analogie* daarvan in psychische of logische zin-modaliteit), zullen ze inderdaad mathesis en physica mogelijk maken.

Eenheid, veelheid en alheid (KANT's categorieën der quantiteit) zijn in modaal-logischen zin, gelijk wij weten, toto coelo onderscheiden van *getals*-eenheid, *getals*veelheid en *getals*-alheid. KANT sticht echter groote verwarring door het getal eerst te laten ontspringen uit een inter-modale synthese tusschen logische eenheid, veelheid en alheid en de (modaal-apriorische) psychische tijdswetmatigheid als zgn. 'transcendentalen aanschouwingsvorm'. Hij heeft niet gezien en *kon* op zijn dogmatisch standpunt niet zien, dat de logische eenheid van een menigvuldigheid kosmisch zelve door den a-logischen getalszin gefundeerd is en zonder tijdelijken systatischen zin-samenhang met den laatsten geen zin heeft.

KANT's categorieën der 'qualiteit' (realiteit, negatie, limitatie) kunnen als categorieën der 'intensieve grootte' alleen dan modaalphysicalen zin hebben, wanneer zij de gecompliceerde synthetische zin-structuur bezitten, welke wij reeds vroeger analyseerden. Zij moeten dan den logisch ontsloten (apriorischen) modalen *bewegingszin* omvatten in synthetischen zin-samenhang met den logisch ontsloten getals- en ruimte-zin. Maar KANT dicht ze veeleer een, apriorisch op de zinnelijke aanschouwing betrokken, *logischen zin* toe, rekent ze onder de *mathematische* categorieën en vervalscht daardoor de apriorische zin-momenten van het physicale denken in diens quantificeering der bewegingsmomenten.

Niet anders staat het met KANT's categorieën der relatie (inhaerentie en substantie, oorzaak en werking, en gemeenschap als wisselwerking tusschen het actieve en passieve). Al de genoemde categorieënklassen weet KANT niet anders te fundeeren dan in de logische denk-functies, welke zich in de, naar de gezichtspunten der quantiteit, qualiteit, relatie en modaliteit geordende, tafel der oordeelen openbaren.[1)]

1) Zoo wordt bij KANT het (logisch) principium rationis sufficientis tot 'Grundmöglicher Erfahrung'. De physicale causaliteitswet wordt zoo misduid als het logisch beginsel van den toereikenden grond in zijn apriorische betrokkenheid op zinnelijke verschijnselen in de tijdssuccessie. Zie het 'Bewijs' van de 'tweede analogie der ervaring', t.a.p. S. 200.

Haar complexe *synthetische zin-structuur* komt geen oogenblik aan de orde. Wij moeten op KANT's gezag maar aannemen, dat zij van 'rein-logisch' karakter zijn.

En op dezelfde wijze worden de drie categorieën der zgn. modaliteit (mogelijkheid-onmogelijkheid, werkelijkheid-niet-werkelijkheid en noodwendigheid - toevalligheid) afgeleid.

Deze laatste categorieënklasse is uiterst typeerend voor KANT's standpunt. Zij heeft een belangwekkende vóór-geschiedenis in de immanentie-philosophie, welke wij hier niet verder kunnen onderzoeken.

ARISTOTELES' opvatting van de verhouding van mogelijkheid *(δυνάμει ὄν*) en werkelijkheid (*ἐνεργεία*) was gefundeerd in het metaphysisch vorm-materieschema. Bij LEIBNIZ is de mogelijkheid reeds geïdentificeerd met het *logisch*-mogelijke, het zich logisch niet tegensprekende. Het werkelijke wordt bij hem identiek met die selectie uit het logisch mogelijke, die door de godheid, den 'intellectus archetypus', als het 'compossibile', het met al het overige zich verdragende en het relatief beste is gerealiseerd.

Bij KANT zijn werkelijkheid, mogelijkheid en noodwendigheid tot logische categorieën der modaliteit geworden, die als zoodanig apriorisch op de psychische 'Empfindung' betrokken zouden zijn. Slechts het *zinnelijke* in zijn formeele bepaaldheid door aanschouwingsen denkvormen is *werkelijk*, maar de werkelijkheid zelve is een denk-categorie!

Het dogmatische van deze opvatting en haar onhoudbaarheid kan eerst uit een wezenlijke structuur-analyse der vóór-theoretische werkelijkheidservaring blijken.

KANT echter, in zijn criticistische instelling, geeft zich geen moeite, om van die werkelijkheidservaring rekenschap te geven. Daaruit blijkt, dat hij geen richteres boven de, aan zijn kenniscritiek ten grondslag liggende, humanistische wetsidee erkent.

Het probleem der zin-synthesis in Kant's leer van de 'transzendentale Einbildungskraft'.

Nu heeft KANT wel is waar reeds in zijn *transzendentale Logik* § 24, waar hij handelt over de toepassing der categorieën op 'Gegenstände der Sinne überhaupt', de beroemde, maar inderdaad in hooge mate duistere, 'transzendentale Einbildungskraft' ingevoerd, welke ook in het (in de volgende § door ons te behandelen) schematisme-capittel een centrale rol speelt. En men heeft wel gemeend, dat de transcendentale zin der categorie eigenlijk eerst uit het 'transcéndentale schema' zou zijn te verstaan, dat uit deze 'productive Einbildungskraft' ontspringt.

Intusschen zal ons blijken, dat daarmede nog evenmin iets gewonnen ware.

Nadat KANT in den aanhef van § 24 het zuiver logisch karakter der synthesis in de categorieën zelve weder met grooten nadruk heeft in 't licht gesteld[1)], gaat hij aldus voort: 'Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung *a priori* zum Grunde liegt, welche auf der Rezeptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht, so kann der Verstand als Spontaneïtät den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperzeption gemäsz bestimmen und so synthetische Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen *der sinnlichen Anschauung a priori* denken, als die Bedingung, unter welcher alle Gegenstände unserer (der menschlichen) Anschauung notwendiger Weise stehen müssen, dadurch denn die Kategorien als blosze Gedankenformen objektive Realität, d.i. Anwendung auf Gegenstände, die uns in der Anschauung gegeben werden können, aber nur als Erscheinung bekommen; denn nur von diesen sind wir der Anschauung *a priori fähig*.'[2)]

1) 'Die reinen Verstandesbegriffe beziehen sich durch den bloszen Verstand auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, unbestimmt ob sie die unsrige oder irgend eine andere, doch sinnliche sei, sind aber eben darum blosze *Gedankenformen*, wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird.'
2) t.a.p. S. 136.

En nu onderscheidt KANT zeer nadrukkelijk deze apriorische 'Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung' als *synthesis speciosa* of 'figuurlijke synthesis' van de bloot-logische synthesis *(synthesis intellectualis)*, welke 'in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt in der bloszen Kategorie gedacht würde und Verstandesverbinding .... heiszt.'

De bedoelde figuurlijke synthesis, in haar betrokkenheid op de transcendentale eenheid der apperceptie, wordt nu in onderscheiding van de bloot-categoriale synthesis door KANT de '*transszendentale Synthesis der Einbildungskraft*' genoemd.

Wat verstaat KANT onder 'Einbildungskraft?[1)] In HUME's psychologistische kenniscritiek werd zij gevat als vermogen der fantasie, waardoor wij iets, ook zonder zijn actueele gegevenheid in de zinnelijke impressies, kunnen voorstellen. Deze fantasie werd door HUME echter alleen aan de psychische associatiewetten onderworpen gedacht.

KANT knoopt bij deze 'empiristische' opvatting der 'Einbildungskraft' aan, doch alleen om aan te toonen, dat de psychische fantasie zelve eerst door de transcendentale, figuurlijke 'Synthesis der Einbildungskraft' mogelijk is.

Welke plaats krijgt dan echter de 'Einbildungskraft' in KANT's 'transzendentale Logik'? Kan *zij* ons wellicht rekenschap geven van het grondprobleem der kennis-theorie, de *mogelijkheid der theoretische zin-synthesis?*

KANT begint de 'Einbildungskraft' te omschrijven als 'das Vermögen, einen Gegenstand auch *ohne dessen Gegenwart* in der Anschauung vorzustellen.'

En dan laat hij haar eenerzijds 'der subjectiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung geben kann', onder de *receptieve zinne-*

1) De ontwikkeling van de leer van het 'inbeeldingsvermogen' laat zich tot de antieke wijsbegeerte vervolgen. En reeds AUGUSTINUS onderscheidt een 'productieve', reproductieve en synthetische 'imaginatio'. In de scholastiek wordt uitdrukkelijk gesproken van een 'vis imaginativa' als zelfstandig vermogen van de ziel. NICOLAUS CUSANUS spreekt van de 'imaginatio' of 'vis phantastica'.

lijkheid ressorteeren, doch anderzijds, juist in zooverre hare synthesis een uitoefening der *spontaniteit* is, karakteriseert hij haar als ‘eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung derselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der möglichen Anschauung.’

Duidelijk blijkt hier, dat juist de *synthetische werkzaamheid* der productieve in-beelding aan de *logische denkfunctie* wordt toebedeeld. Hetgeen ten aanzien van KANT's conceptie der ‘Einbildungskraft’ in de tweede uitgave der *Kritik* ook door HEIDEGGER wordt toegegeven.[1)]

KANT ziet in de ‘transszendentale Handlung der Einbildungskraft’ als ‘figuurlijke synthesis’ een synthetischen invloed van het verstand op den ‘inneren Sinn’ (Kr. d.r.V. S. 138) *en juist in de mogelijkheid van dezen ‘invloed’ ligt het probleem*.

De ‘innere Sinn’ wordt volgens KANT ‘affiziert’ door de transcendentale synthesis: ‘Weil nun der Verstand in uns Menschen selbst kein Vermögen der Anschauungen ist und diese, wenn sie auch in der Sinnlichkeit gegeben wären, doch nicht *in sich* aufnehmen kann, um gleichsam das Mannigfaltige *seiner eigenen* Anschauung zu verbinden, so ist seine Synthesis, wenn er für sich allein betrachtet wird, nichts anders als die Einheit der Handlung, deren er sich als einer solchen auch ohne Sinnlichkeit bewuszt ist, durch die er aber selbst die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag, zu bestimmen vermögend ist. Er also übt unter der Benennung einer *transszendentalen Synthesis der Einbildungskraft* diejenige Handlung aufs *passive* Subjekt (nl. de receptieve zinnelijke aanschouwing), dessen *Vermögen* er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, dasz der innere Sinn dadurch affiziert werde.’

Zorgvuldig onderscheidt KANT tegenover het psychologistisch ‘empirisme’ de synthetische eenheid der transcendentale apperceptie’ van de zinnelijke aanschouwing en ook de ‘figuurlijke synthesis’ ontspringt *als verbinding* bij hem alleen uit *het verstand:*

1) HEIDEGGER a.w. S. 155/156.

'Der Verstand *findet* also in diesem (nl. den "inneren Sinn") nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, sondern *bringt sie hervor*, indem er ihn *affiziert*.'[1)]

M.a.w. ook in zijn leer der 'synthesis speciosa', laat KANT het grondprobleem der zin-synthesis eenvoudig onopgelost liggen.

Zelfs wanneer KANT in zijn 'transzendentale Einbildungskraft' aan een oorspronkelijke *zin-systase* van logische en zinnelijke functies zou hebben gedacht - een mogelijkheid waarop wij later terugkomen - dan zou in zijn gedachtengang toch de inter-functioneele *synthesis* op innerlijk tegenstrijdige wijze aan de geïsoleerde logische denk-functie zijn toebedeeld.

In het tegenwoordig verband meenen wij onweerlegbaar te hebben aangetoond, dat nòch in KANT's categorieënleer, noch in zijn leer der 'transzendentale Einbildungskraft' het wezenlijk probleem der *zin*-synthesis aan de orde is gekomen.

De categorieënleer behoort in de algemeene kennistheorie niet thuis, doch in de kosmologische analyse der modale zin-structuren.

Aan mijn critiek op KANT's categorieënleer verbind ik een thetische opmerking, welke in de algemeene theorie der wetskringen reeds hare adstructie heeft gevonden.

Wat de criticistische kenleer onder het hoofdstuk van de 'categorieën der kennis' behandelt, behoort inderdaad thuis in de kosmologische analyse van de modale zin-structuren der wetskringen, doch kan dan niet op de dogmatische wijze worden behandeld, waarop het criticisme zulkt meent te kunnen doen.

Een wezenlijke structuur-analyse der zin-modaliteiten kan niet worden gevoerd, zoolang men niet de alle zin-functies omspannende universaliteit van den kosmischen tijd heeft ingezien.

De theorie der wetskringen, welke de bedoelde structuur-analyse heeft te geven, mag zich ook niet door KANT's dogmatische beperking van de wetenschappelijke kennis tot de zinnelijke zijde

1) t.a.p. S. 139.

der ervaring laten weerhouden, om haar onafwijsbare taak te vervullen: de analyse der zin-modaliteiten op alle wetskringen toe te passen en hun alzijdigen zin-samenhang in den tijd aan te toonen.

Het eigenlijk kennistheoretisch probleem in engeren zin beperkt zich te dezen aanzien tot de vraag, hoe de theoretische zin-synthesis, waarin wij de zin-modaliteiten gearticuleerd vatten, *mogelijk is*. En juist dit eigenlijk kennis-theoretisch probleem wordt, gelijk wij nog verder zullen aantoonen, door KANT steeds *omzeild*.

§ 4 - De omzeiling van het probleem der zin-synthesis in Kant's 'transszendentale doktrin der urteilskraft'.

Eerst in zijn *Transszendentale Doktrin der Urteilskraft* schijnt KANT wezenlijk op het probleem der zin-synthesis in te gaan, doch de oplossing, welke hij hier aan dit probleem geeft, is inderdaad geen *critische* solutie, doch omzeilt het probleem juist op het critieke punt.

Om de mogelijkheid aan te toonen 'wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können', stelt KANT zijn bekende theorie in zake het transcendentale schematisme der zuivere verstandsbegrippen op:

'Nun ist es klar,' aldus KANT, 'dasz es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in *Gleichartigkeit* (ik cursiveer) stehen musz und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Die vermittelnde Vorstellung musz rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellectuell, andererseits *sinnlich* sein. Eine solche ist das *transszendentale Schema*. Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges *a priori* in der reinen Anschauung. Nun ist eine transszendentale Zeitbestimmung mit der *Kategorie* (die die Einheit derselben ausmacht) so fern gleichartig, als sie *allgemein* ist und auf einer Regel *a priori* beruht. Sie ist aber andererseits mit der *Erscheinung*

so fern gleichartig, als die *Zeit* in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein vermittelst der transszendentalen Zeitbestimmung, welche als das Schema der Verstandesbegriffe die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt.'[1)]

Zooals de zaak hier voorgesteld wordt, bevat KANT's redeneering eenvoudig en petitio principii.

Immers het probleem luidt aldus: Hoe is een *inter-functioneele (inter-modale) synthesis* tusschen logische categorieën en (psychische) zinnelijke verschijnselen mogelijk?

Geantwoord wordt: door het *schema* als apriorische (inter-functioneele) synthesis van categorie en psychischen aanschouwingsvorm *tijd*.

Maar in deze 'schematiseering der denk-categorieën' is de interfunctioneele synthesis blijkbaar reeds voltrokken, gelijk ze in de *transzendentale Einbildungskraft* reeds *ondersteld* bleek.

Op de vraag: hoe is *deze* interfunctioneele synthesis mogelijk? ontvangen wij in het geheel geen antwoord. M.a.w. de mogelijkheid der interfunctioneele synthesis tusschen logische categorie en zinnelijk verschijnsel wordt door de interfunctioneele synthesis in de apriorisch geschematiseerde categorie verklaard. Waarmede de petitio principii gegeven is.

In de 'transcendentale tijdsbepaling' schuilt op KANT's standpunt juist het fundamenteele probleem.

De zin-synthesis onderstelt een *tijdelijken samenhang in* en een *eenheid boven de modale zin-verscheidenheid*. KANT ziet, gelijk wij vroeger in 't licht stelden, in het 'cogito' een laatste *logische* eenheid boven de logische menigvuldigheid. Hij heeft blijkens het schematisme-capittel zelf ingezien, dat in deze opvatting van de eenheid van het zelf-bewustzijn de mogelijkheid der inter-functioneele betrokkenheid der 'denk-categorieën' op de 'zinnelijke verschijnselen' niet verklaarbaar is.

In zooverre is dit schematisme-capittel de erkenning van het fiasco van leer i.z. de transcendentale eenheid des zelf-bewustzijns.

1) t.a.p. S. 153/4.

RIEHL merkt in zijn *Der Philosophische Kritizismus* I, 478 (3e Aufl.) op: 'Die notwendige Verbindung der reinen Begriffe mit den Formen des Anschauens scheint ohne Schwierigkeit bewiesen (!) werden zu können. Sind nicht in dem gemeinsamen Träger des Bewusztseins Denken und Anschauen ursprünglich vereinigt?'
Zulk een optimistische uitspraak bewijst slechts, dat RIEHL, die met KANT geheel overeenstemt in de opvatting van de kenniswervende synthesis, zich geen rekenschap heeft gegeven van de aporie, waarin KANT's opvatting van de transcendentale eenheid des zelfbewustzijns verwikkeld is; dat hij zonder wezenlijk critisch onderzoek naar de *mogelijkheid* der interfunctioneele (zin)synthesis, dogmatisch aanneemt, dat in het 'cogito' vanzelve de eenheidsgrond van denken en aanschouwen is gegeven.
Toch geeft RIEHL toe: 'Zwischen Erkenntnisbegriffen und den Begriffen einer rein logischen Verknüpfung besteht keinerlei Unterschied des Wesens, sondern nur ein Unterschied der Anwendung. Ihr Gebrauch in rein logischen Sätzen ist analytisch, in Urteilen der Erfahrung synthetisch, in jenen ohne Beziehung auf die allgemeine Form der Anschauung (nl. den tijd), in diesen mit Beziehung auf diese Form.'[1)]
Heeft RIEHL dan niet gezien, dat ditzelfde in KANT's gedachtengang moet gelden voor de 'transcendentale eenheid van het zelfbewustzijn' en dat juist de betrokkenheid van dit laatste op zinnelijke aanschouwing door KANT slechts *dogmatisch is geponeerd*, zonder dat hij daarvan in een wezenlijk critisch-transcendentaal onderzoek *rekenschap kon geven?*
Ik geloof dan ook, dat RIEHL niet heeft begrepen, *dat in het schematisme-capittel het critisch geweten van* KANT *ontwaakt en dat dit capittel maar niet mag worden verklaard uit de afhankelijkheid, waarin de groote Koningsberger bleef bevangen ten aanzien van de traditioneele opvatting van de algemeenheid der begrippen*.[2)]

De aequivociteit van het woord 'gelijksoortig' in Kant's betoog.

Terwijl nu KANT aanvankelijk in zijn leer van de schematiseering der verstandsbegrippen eenvoudig de geschematiseerde categorie zelve de rol van verbindingslid tusschen categorie en zinnelijke aanschouwing schijnt te laten vervullen, voert hij spoedig *den tijd*

1) *Der Phil. Krit.* I, 480.
2) Schoon in anderen zin dan HEIDEGGER zulks bedoelt, kan ik diens uitspraak a.w. S. 106 overnemen, dat het schematisme-kapittel veeleer het 'K e r n s t ü c k des ganzen Werkes' vormt. KANT zelf schrijft in 1797: 'Ich halte dies Capitel für eines der wichtigsten'. *Handschr. Nachlasz* W.W. Bnd. V no. 6359.

(als aanschouwingsvorm van den ‘inneren Sinn’) als algemeen schema voor de toepassing der verstandsbegrippen in: ‘Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit (scl. des inneren Sinnes), auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringiert ist, das *Schema* dieses Verstandesbegriffs.... nennen.’[1)]

De (psychische) tijdsorde als (vermeend transcendentale) aanschouwingsvorm zoowel van de ‘uitwendige’ als van de ‘inwendige ervaring’ zou dan de verbinding tusschen de categorieën en de zinnelijke verschijnselen daardoor mogelijk maken, dat zij met de categorie eenerzijds en met het zinnelijk verschijnsel anderzijds ‘gleichartig’ is! Wat beteekent die ‘Gleichartigkeit’?

Het is duidelijk, dat de aequivociteit van dit woord een innerlijke leemte in KANT's betoog moet bedekken. De gelijksoortigheid van categorie en tijd als aanschouwingsvorm wordt hierin gezocht, dat beide *algemeen* (!) zijn en op een *regel a priori* berusten; die van tijd en zinnelijk verschijnsel hierin, dat de tijd in iedere empirische voorstelling als aanschouwing*svorm* vervat is.

De eerste ‘gelijksoortigheid’ komt hierop neer, dat verstandscategorie en aanschouwingsvorm tijd beide wetmatige voorwaarden zijn van de synthetische *kennis*.

Maar die synthetische kennis was juist het probleem: hare mogelijkheid moest door de ‘Critiek der zuivere rede’ worden aangetoond. Die critiek begon met een analyse van de apriorische vormen in de beide als *ongelijksoortig* vooropgestelde functies der kennis, nl. de zinnelijke en de logische. Hoe kan zij dan op het critieke moment die ongelijksoortigheid weder loochenen?

Het kenmerk der ‘algemeenheid’ en aprioriteit, dat aan de denkvormen en den aanschouwingsvorm *tijd* volgens KANT gemeenschappelijk is, kan toch in een critisch bedoeld betoog niet over de principieele ongelijksoortigheid der beide kennisfuncties een brug slaan? KANT spreekt zelve slechts van een ‘Gleichartigkeit, so fern....’ Dit ‘so fern’ is juist niet voldoende, om ons de

1) t.a.p. S. 154. In de eerste uitg. schrijft KANT: ‘Das reine Bild.... aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt (ist) die Zeit.’

mogelijkheid der interfunctioneele synthesis duidelijk te maken. Van tweeën een: òf de zgn. aanschouwingsvorm tijd moet zelve een transcendentaal-logisch karakter dragen, gelijk de Marburger school consequent heeft geleerd, maar dan kan ook van een interfunctioneele synthesis in de geheele kennistheorie geen sprake meer zijn en vervalt het schematisme-capittel automatisch; òf de 'aanschouwingsvorm tijd' draagt inderdaad het karakter van een algemeen-geldende a-logische wetmatigheid en in dit geval is de mogelijkheid der inter-functioneele synthesis door KANT niet te demonstreeren met een misleidend beroep op een zekere gelijksoortigheid tusschen beides *in haren modalen zin verscheiden*, functioneele 'vormen' der kennis.

Ook de 'gelijksoortigheid' tusschen den tijd als aanschouwingsvorm en het zinnelijk verschijnsel kan uiteraard de mogelijkheid dezer synthesis ons niet duidelijk maken. Hier wordt immers de term 'gelijksoortig' blijkbaar zoo gebruikt, dat tijd en zinnelijk verschijnsel beide modaal-psychischen zin hebben, dus in de beteekenis van *modale zin-gemeenschap*.

KANT heeft ingezien, dat er *boven* categorie en zinnelijk verschijnsel een *derde* factor noodig is, om de mogelijkheid der kennistheoretische, d.i. inter-modale, synthesis te waarborgen. Doch de tijd *is* in zijn gedachtengang niet een *derde*, daar hij reeds in iedere empirische zinnelijke gewaarwording vervat is.

Het derde, dat de inter-functioneele synthesis inderdaad fundeert, kan niet in een der functies zelve gezocht worden. Maar het 'critisch idealisme' heeft zich door zijn verzelfstandiging van het functioneele kennisapparaat (dat in zijn isoleering zelve het product van een zin-synthesis is) bij voorbaat den weg afgesneden om van de boven-functioneele eenheid in de zin-synthesis rekenschap te geven.

§ 5 - Het probleem der zin-synthesis in de eerste uitgave van 'De Kritik der reinen Vernunft' volgens Heidegger's interpretatie.

Intusschen heeft MARTIN HEIDEGGER in zijn belangrijk werk *Kant*

und das Problem der Metaphysik (1929) een merkwaardige poging gedaan, om uit de eerste uitgave van de *Kritik der reinen Vernunft* aan te toonen, dat KANT inderdaad een gemeenschappelijken wortel van denken en zinnelijk aanschouwen heeft aangenomen in de 'transzendentale Einbildungskraft'.

Daarmede neemt hij weder een probleem op, dat voor het geheele na-Kantiaansche idealisme, hetwelk door HEIDEGGER m.i. ten onrechte als rationalistisch wordt gebrandmerkt, centraal is geweest. En voorzoover HEIDEGGER de 'productive Einbildungskraft' ook als wortel der practische rede in KANT's stelsel laat fungeeren, wordt sterk de herinnering aan FICHTE's Kant- interpretatie gewekt, ofschoon tenslotte HEIDEGGER's interpretatie niet uit de probleemstelling van het Duitsche idealisme is opgekomen en zich ook in een andere richting beweegt, nl. in die der moderne 'Existenzphilosophie' (KIERKEGAARD, DILTHEY).

Inderdaad spreekt KANT in de eerste uitgave op twee plaatsen van *drie* subjectieve 'bronnen' als activiteit van de 'vermogens der ziel', waaruit de mogelijkheid aller ervaring zou ontspringen: nl.'Sinn', 'Einbildungskraft' en 'Apperzeption' (als 'reines Denken').[1] En aan elk dezer 'vermogens' ordent hij een synthesis toe: t.w. de 'Synthesis der Apprehesion in der Anschauung', de 'Synthesis der Reproduktion in der Einbildung' en de 'Synthesis der Rekognition in Begriffe'. En zulks in schijnbare tegenspraak met de reeds in de 'Einleitung' geponeerde en in hetzelfde verband nog even te voren herhaalde stelling, dat er slechts t w e e stammen der kennis bestaan, buiten welke wij geen andere bezitten, ofschoon hij hier spreekt van een mogelijk gemeenschappelijken, ons onbekenden wortel'.[2]

1) *Kr. der reinen Vern. 1e Ausg.:* 'Es sind aber drei ursprünglichen Quellen (Tätigkeiten der Vermogen der Seele), die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten und selbst aus keinem anderen Vermögen des Gemüts abgeleitet werden können, nämlich *Sinn, Einbildungskraft* und *Apperzeption*'.

2) t.a.p. *Einleitung, Einteilung der Transszendentalphilosophie:* 'Nur so viel scheint zur Einleitung und Vorerinnerung nötig zu sein, das es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, *aber uns unbekannten* (ik cursiveer!) Wurzel entspringen, nämlich *Sinnlichkeit* und *Verstand*, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden'.

In de tweede uitgave is de bedoelde schijnbare anomalie reeds verdwenen en wordt doorloopend nog slechts van twee kennisfuncties gesproken, welker gemeenschappelijke wortel ons onbekend is.

En HEIDEGGER moet (t.a.p. S. 153) zelf toegeven: 'Kant ist v o r d i e s e r u n b e k a n n t e n W u r z e l z u r ü c k g e w i c h e n. In der z w e i e n Auflage der Kritik d.r.V. wird die transzendentale Einbildungskraft, so wie sie im leidenschaftlichen Zuge des e r s t e n Entwurfs ans Licht kam, abgedrängt und umgedeutet - zu G u n s t e n d e s V e r s t a n d e s'.

HEIDEGGER meent, dat in de tweede uitgave de 'transzendentale Einbildungskraft' nog slechts *in naam* is gehandhaafd: 'Die Synthesis h e i s z t nur "Einbildungskraft", sofern sie sich auf Anschauung bezieht, i s t aber im Grunde Verstand'.[1)]

Dit laatste is inderdaad niet te betwisten en hebben wij reeds vroeger afdoende in het licht gesteld. En ik vestig er de aandacht op, dat HEIDEGGER erkent: 'Wird jedoch die transzendentale Einbildungskraft, wie das in der zweiten Auflage geschieht, als eigenes Grundvermögen gestrichen und ihre Funktion dem Verstand als der bloszen Spontaneität übertragen, dan s c h w i n d e t die Möglichkeit, reine Sinnlichkeit und reines Denken hinsichtlich ihrer E i n h e i t, in einer endlichen m e n s c h l i c h e n Vernunft zu begreifen, ja auch nur zum P r o b l e m zu machen'.

Deze laatste opmerking beaamt volledig mijn geheele voorafgaand betoog, waarbij ik bij voorbaat, op de reeds in Boek 1 aangegeven gronden, moge waarschuwen tegen HEIDEGGER's scherpe, maar niet *verantwoorde* scheiding tusschen het probleem der kennis en dat van het *zijn* des (creatuurlijk) *zijnde*.

Wanneer HEIDEGGER slechts bedoelde, positie te kiezen tegen de vervlakking van het geheele transcendentale motief in KANT's *Kritik der reinen Vernunft* door het positivistisch Neo-Kantianisme, wanneer hij slechts bedoelde, er weer den nadruk op te leggen,

1) HEIDEGGER a.w. S. 156.

dat de ‘Kritik der reinen Vernunft’ in wezen ter wille van de metaphysica der practische ideeënleer geschreven is, en dat dus iedere poging het zwaartepunt van KANT's critische philosophie in de ‘theoretische Vernunft’ te leggen, een innerlijke vervalsching van KANT's geheele probleemstelling beteekent, zoo zou ik zijn stelling, dat de *Kritik der reinen Vernunft* met een ‘theorie der kennis’ in den zin van een theorie i.z. de mogelijkheid der mathematische natuurwetenschap niets uitstaande heeft, ondanks haar overdrijving, *naar haar diepere bedoeling* wel kunnen aanvaarden.

De critiek van het theoretische ken-vermogen is in laatste instantie bij KANT inderdaad aan zijn idealistische opvatting van het (boven-tijdelijke) *zijn des tijdelijk zijnde*, van den *zin* naar diens oorsprong en volheid, georiënteerd.

Doch dit grondthema van de traditioneele metaphysica generalis, welke het *ὄν ᾗ ὄν* als transcendens immanent in de theoretische *νοῦς* vond, en dat door KANT voor het eerst aan den religieuzen wortel van het humanistisch persoonlijkheidsideaal werd geöriënteerd, kan in KANT's criticistische philosophie *slechts uit de haar ten grondslag liggende dualistische wetsidee zelve worden geïnterpreteerd*. De strenge klove tusschen phaenomena en noumena, welke hij in zijn *Kritik der reinen Vernunft* ten strengste handhaaft, bewijst dat de groote Koningsberger aan de absolute transcendentie der practische idee boven het tijdelijk-eindige, geen oogenblik twijfel koestert. Naarmate bij de aanspraken van het speculatief wetenschapsideaal op het domein der metaphysica terugwijst, klemt hij zich te sterker aan zijn rotsvast *rede-geloof* in den boven allen tijd verheven *homo noumenon*. Het verval van het humanistisch zelf-bewustzijn, dat de, *uit de problematiek van het irrationalistisch Historisme opgekomen*, existentie-philosophie openbaart, is in KANT's wijsbegeerte nergens te bespeuren.

Hoe Heidegger de criticistische transcendentale wijsbegeerte van Kant benadert.

HEIDEGGER echter wil KANT juist van uit dezen modernen verval-

toestand verstaan, waarin de zelfheid in het zelf-bewustzijn ‘in seinem innersten Wesen ursprünglich’ als ‘die Z e i t s e l b s t ’ geduid wordt! Dat daardoor de geheele, in KANT's gedachtengang zoo fundamenteele, (metaphysische) tegenstelling van phaenomena en noumena moet worden *genivelleerd*, kan bezwaarlijk worden verdedigd met HEIDEGGER's maxime voor de interpretatie van een wijsgeerig stelsel, dat deze niet mag blijven staan bij wat de denker werkelijk *gezegd* heeft, maar dient door te dringen tot ‘was sie als noch Ungesagtes durch das Gesagte vor Augen legt...’.

Immers ofschoon inderdaad, gelijk HEIDEGGER opmerkt, ‘die K r a f t einer vorausleuchtenden Idee die Auslegung (musz) treiben und leiten’, mag deze idee toch nimmer aan het onderzochte stelsel worden *opgelegd*. Zij kan slechts de wetsidee zijn, welke de denker *zelf* aan zijn stelsel heeft ten grondslag gelegd, ook al zou hij van die idee zich zelf geen rekenschap geven.

Legt men echter met Heidegger een geheel andere (in wezen irrationalistisch-historistische) wetsidee aan KANT's wijsgeerig denken ten grondslag, dan geschiedt inderdaad datgene, wat HEIDEGGER aldus uitdrukt: ‘Um freilich dem, was die Worte sagen, dasjenige abzuringen, was sie sagen w o l l e n (nl. in de interpretatie naar HEIDEGGER's idee der menschelijke eindige existentie!), musz jede Interpretation notwendig G e w a l t gebrauchen’. Het resultaat is dan, dat de ‘uitlegging’ van KANT's ‘Kritik der reinen Vernunft’ tot een ongetwijfeld zeer belangwekkende inleiding wordt op HEIDEGGER's eigen philosophie van ‘Sein und Zeit’.

* * *

Naar HEIDEGGER's interpretatie moet de ‘transzendentale Einbildungskraft’, als de vermeende *wortel* der beide Kantiaansche kennisstammen, identiek zijn met de ‘*reine Vernunft*’, zoowel in ‘theoretische’ als ‘practische’ werkzaamheid, identiek met het ‘reine endliche Selbst’, welks ‘Dasein’ in den tijd zelve wortelt.

De zuivere rede moet dan worden gevat als ‘reine *rezeptive* Spontaneität’ als een ‘reine *sinnliche* Vernunft’.

De ‘synthesis’, door KANT zelve de *kern* van heel zijn *Kritik*

der reinen Vernunft genoemd, wordt door HEIDEGGER omgeduid in een *ontologische synthesis*; ze mag volgens hem niet gevat worden als een bloot tot eenheid verbinden van een geïsoleerde zinnelijke aanschouwing en geïsoleerde 'zuivere denk-begrippen', maar moet veeleer worden verstaan als een apriorisch, 'erfahrungsfreies Beibringen der Seinsverfassung des Seienden'.[1)]

Het wezenlijke in de *eindigheid* der menschelijke kennis ziet HEIDEGGER hierin, dat het menschelijk verstand zijn 'Gegenstände' niet *schept*, maar *ontvangt*, daar het menschelijk 'Dasein' aan het voorhanden 'zijnde' (de natuur-werkelijkheid als phaenomenon) is overgeleverd, er op is aangewezen en zich alleen hierdoor boven het voorhandene verheft, dat het tot een *verstaan van het zijnde* in staat is, door zich apriorisch, vóór alle ervaring, een *beeld* van het zijn des zijnde te ontwerpen: 'So verschärft sich die Frage nach der Möglichkeit der apriorischen Synthesis dahin: wie kann ein endliches Wesen, das als solches an das Seiende ausgeliefert und auf die Hinnahme desselben angewiesen ist, v o r aller Hinnahme das Seiende erkennen, d.h. anschauen, ohne doch dessen "Schöpfer" zu sein?'

Heidegger's opvatting van de transcendentie.

Deze probleem-stelling wil HEIDEGGER ook in KANT's *Kritik der reinen Vernunft* lezen. De transcendentie der zelfheid blijft dan van *tijdelijk karakter*, ze is slechts een transcendentie van het tijdelijk eindig menschelijk 'Dasein' boven het voorhanden, zich gevende *zinnelijk zijnde*, doch geen ideeële transcendentie boven den tijd zelve. Veeleer is de tijd als 'reine Anschauung', als 'reine Selbstaffection', het wezen der eindige menschelijke zelfheid. Is dus in de 'transzendentale Einbildungskraft' inderdaad de zelfheid, de ik-heid gelegen, dan is ze identiek met den 'tijd' als 'reine Anschauung'.

In de 'transzendentale Einbildungskraft' moet dan ook volgens HEIDEGGER de oorspronkelijke *wezens-eenheid* van de door KANT aanvankelijk geïsoleerde, maar juist als zoodanig niet ten volle

1) HEIDEGGER a.w. S. 35.

te vatten kennis-stammen (zinnelijke aanschouwing én logisch denken) worden gezocht: De ‘transzendentale Einbildungskraft’ moet als ‘bildende Mitte’ der beide kennis-stammen worden verstaan, waaruit beide eerst, als uit een *oer-synthesis* ontspringen.

HEIDEGGER toont m.i. een veel dieper inzicht in de wezenlijke *problematiek* der kenniswervende synthesis, dan de moderne volgelingen van KANT zelve, die het meest KANT's ontdekking van het ‘synthetisch karakter aller objectieve kennis’ en zijn ‘Copernicaansche daad’ roemen. Misschien is dit hieraan te danken, dat HEIDEGGER, hoezeer zelve van het wijsgeerig immanentiestandpunt uitgaande, KANT benadert vanuit den modernen verval-toestand van het humanistisch persoonlijkheids- en wetenschapsideaal, welke laatste bij KANT nog als onaantastbare peilers in zijn wetsidee overeind staan. Ook al wordt bij zijn interpretatie KANT's eigen gedachtengang in grond en wezen omgeduid in HEIDEGGER's tijd- en existentie-philosophie, nochtans blijft HEIDEGGER's boek m.i. van groote waarde als een poging tot dóór-denking van de problematiek van KANT's ‘Kritik der reinen Vernunft’ op het fundamenteele stuk der ‘synthesis’.

Het probleem der primaire (ontologische) synthesis bij Heidegger.

Om echter te kunnen beoordeelen, inhoeverre HEIDEGGER's interpretatie inderdaad het *grondprobleem* in zake de mogelijkheid der zin-synthesis van uit het immanentie-standpunt benadert, moeten wij ons allereerst rekenschap geven van de vraag, wat HEIDEGGER onder de fundamenteele synthesis verstaat. Wij zagen reeds, dat hij de oer-synthesis in de ‘Kritik der reinen Vernunft’ nòch in het ‘reine Denken’, nòch in de ‘reine Anschauung’, doch in haar beider ‘bildende Mitte’, nl. in de ‘transzendentale Einbildungskraft’ zoekt.

Geheel afgescheiden van de vraag, of hiermede inderdaad KANT's meening getroffen is, kan worden erkend, dat HEIDEGGER hier inzicht toont in de vroeger door ons uiteengezette waarheid, dat iedere theoretische isoleering van ‘verstand’ en ‘zinnelijkheid’

een primaire zin-synthesis reeds vóór-onderstelt. Heeft HEIDEGGER echter ook ingezien, dat theoretische isoleering van een modale zinfunctie slechts vanuit en binnen de *volle tijdelijke zin-systase* kan geschieden?

Eerst op den achtergrond der primaire kosmisch-tijdelijke *zinverbondenheid* kan het grondprobleem i.z. de mogelijkheid der, de tijdelijke werkelijkheid uiteen-stellende, zin-synthesis worden gevat.

Om echter deze primaire tijdelijke (niet theoretisch uiteengestelde en weer in zin-synthesis vereenigde) *verbondenheid* van de zin-zijden der werkelijkheid te erkennen, moet de denker breken met het *immanentie-standpunt*, dat in een openlijke of verkapte hypostase van het theoretisch denken is gegrond.

Zulk een stap is van HEIDEGGER, die de zelf-heid zoekt in het tijdelijk (historistisch gevat) 'Dasein', in geen geval te verwachten.

'Seiendes wird für ein endliches Wesen nur zugänglich auf dem Grunde eines vorgängig sich zuwendenden Gegenstehen-lassen. Dieses nimmt in vorhinein das möglicherweise begegnende Seiende in den Einheitshorizont einer möglichen Zusammengehörigkeit. Diese a priori einigende Einheit musz dem Begegnenden entgegen vor greifen. Das Begegnende selbst aber ist im vorhinein schon umgriffen durch den in der reinen Anschauung vorgehaltenen Horizont der Zeit. Die vorgreifend einigende Einheit des reinen Verstandes musz sich daher zuvor auch schon mit der reinen Anschauung geeinigt haben. Dieses a priori einige Ganze von reiner Anschauung und reinem Verstand "bildet" den Spielraum des Gegenstehenlassens, in den herein alles Seiende begegnen kann. Im Blick auf dieses Ganze der Transzendenz gilt es zu zeigen, wie d.h. hier zugleich dasz, reiner Verstand und reine Anschauung a priori aufeinander angewiesen sind.'[1)]

Wat blijkt uit de hierboven afgeschreven passage? Dat ook HEIDEGGER de werkelijkheid slechts in de theoretische abstractie van het tegenover-gestelde (het 'gegenständliche') voor de zelf-heid toegankelijk acht. Hierin, dat het zijnde zich ons slechts als *ver-*

1) a.w. S. 71.

schijnsel, - en dit is voor HEIDEGGER identiek met ‘Gegenstand’ - toont, openbaart zich de eindigheid, de tijdelijkheid der menschelijke kennis in haar uitgeleverd zijn aan het reeds voorhanden zijnde. Het ‘phaenomenon’, het ‘empirisch zijnde’ (de psychische zin-zijde der werkelijkheid) is voor hem het Platonische *μὴ ὄν*, het relatieve niets, dat eerst door de ‘reine (apriorische) synthesis’ van de transcendentale inbeelding haar ontologisch (niet ontisch) *zijn* ontvangt.

De door HEIDEGGER ten aanzien van de eerste uitgave van KANT's Kritik d.r.V. opgeworpen vraag: Hoe is de primaire *ontologische* synthesis, waarin het beeld van het ‘zijn des zijnde’ ontworpen wordt, mogelijk? moet daarom in HEIDEGGER's gedachtengang even onoplosbaar zijn als voor KANT het grondprobleem i.z. de *kennistheoretische* synthesis. Want ook HEIDEGGER begint met een terzijde stelling van de kosmische wet en hij laat - in onderscheiding van KANT, die in zijn ideeënleer de zelfheid als boven-tijdelijk, boven-zinnelijk *noumenon* handhaafde - de ikheid zelfs *opgaan* in den tijd, dien hij echter geenszins in kosmische zin-alzijdigheid laat gelden.

Nochtans waagt HEIDEGGER een ernstige poging, om ons de mogelijkheid der primaire (inderdaad theoretische) zin-verbinding tusschen ‘zuiver denken’ en ‘zuivere zinnelijkheid’ duidelijk te maken, en dit steeds bij wijze van ‘interpretatie’ van KANT's gedachtengang.

‘Zuiver denken’ en ‘zuivere zinnelijkheid’ moeten volgens hem gevat worden als *modi* van de ‘transzendentale Einbildungskraft’, welke in wezen *tijd* en *zelfheid* is.

De drie *modi*, welke de eerste uitgave van de Kr. d.r.V. in de kenniswervende synthesis onderscheidt, nl. de *Synthesis der Apprehension in der Anschauung*, de *Synthesis der Reproduktion in der Einbildung* en de *Synthesis der Rekognition in Begriffe* zouden dan in wezen niets anders zijn dan de drievoudige eenheid van den *tijd* als het *tegenwoordige*, het *verleden* en de *toekomst*.

Het probleem in zake de primaire zin-synthesis schijnt zoo met één slag te zijn opgelost.

De tijd en het 'cogito' (als transcendentale eenheid van het zelf-bewustzijn) staan niet meer onvereenigbaar en ongelijksoortig tegenover elkander: zij zijn *hetzelfde*: 'KANT hat durch den Radikalismus, mit dem er bei seiner Grundlegung der Metaphysik zum erstenmal sowohl die Zeit je für sich als auch das "ich denke" je für sich transzendental auslegte, beide in ihre ursprüngliche Selbigkeit zusammengebracht - ohne diese freilich als solche selbst ausdrücklich zu sehen'.[1] Zinnelijkheid beteekent nl. bij KANT eindige aanschouwing. Haar transcendentale *vorm* (de 'tijd') is de 'reine Rezeptivität'. De 'innere Sinn' ontvangt niets 'van buiten', maar alles *van zich zelve*. Zij is als 'tijd' de 'reine Selbstaffektion', als hoedanig KANT haar zelve qualificeert.

Maar deze 'reine Selbstaffektion' is volgens HEIDEGGER de 'transcendentale' grondstructuur van het eindige *ik* zelve, en het *eindige ik* is niets anders dan de 'reine Vernunft', de 'transcendentale eenheid van het zelfbewustzijn', welke als zoodanig als 'reine *sinnliche* Vernunft', als *rein-rezeptive* Spontaneitat' moet worden rerstaan!

Is hiermede het *kern-probleem* der zin-synthesis inderdaad opgelost? Dit is zoo weinig het geval, dat het in HEIDEGGER's gedachtengang zelfs evenmin als bij KANT *aan de orde komt*. Bij KANT ontspringt het eigenlijk *probleem* der interfunctioneele synthesis eerst *achteraf*, nadat hij begonnen was de primaire zin-synthesis, welke in zijn geheele analyse der kennis-stammen reeds voor-ondersteld was, te verabsoluteeren.

Heidegger, die hier dieper doordringt, erkent, dat in de isoleering der kennisstammen reeds de 'reine Synthesis' werkzaam is. Zoodra hij nu echter zelf voor het probleem wordt geplaatst, van deze oorspronkelijke zin-synthesis rekenschap te geven, laat hij de beide kennisfuncties *tot een vermeende identiteit samenvloeien* in den tijd als 'reine Anschauung'.

Wanneer echter de beide kennisfuncties *in den tijd* zelve een en hetzelfde zijn, dan is de mogelijkheid eener wezenlijke zin-

1) t.a.p. S. 183.

synthesis niet *verklaard*, maar veeleer *opgeheven*. Want de zinsynthesis in het kenniswervend, *theoretisch begrip* onderstelt juist, gelijk wij vroeger zagen, de analytische *ἐποχή*, de abstractie van de continuiteit van den kosmischen tijd, welke laatste wel den *tijdelijken samenhang*, maar nimmer de diepere identiteit der zinfuncties waarborgt.

De kwalificatie van KANT's 'reine Vernunft' als 'reine *sinnliche Vernunft*' loopt op een dialectiek uit, welke KANT met alle kracht zou hebben teruggewezen. Het gaat in wezen om de mogelijkheid der zin-synthesis tusschen de logische en psychische *zin-modaliteiten*, en KANT heeft, hoe weinig hij de zin-modaliteiten als zoodanig geëerbiedigd heeft, nochtans er geen oogenblik aan gedacht, zinnelijkheid en verstand *dialectisch* in elkander te laten overvloeien. Wel opereert KANT in de eerste uitgave met het 'genus proximum' van denken en aanschouwen nl. 'Vorstellung überhaupt' (repraesentatio). HEIDEGGER vergeet echter, wanneer hij hierin de aanwijzing ziet voor de innerlijke verwantschap van beide kennisstammen[1)], dat het genus-begrip op de zinmodaliteiten toegepast, van *logicistischen* huize is.

HEIDEGGER's opvatting der 'transzendentale Einbildungskraft' als wortel der beide, in zin-synthesis gewonnen kennisstammen, loopt, juist wijl ze dien gemeenschappelijken wortel *in den tijd* zoekt, op een onloochenbare dialectiek uit. Ze tracht het probleem i.z. de mogelijkheid der primaire zin-synthesis tusschen 'reines Denken' en 'reine Sinnlichkeit' (= Zeit) op te lossen, door de 'reine Sinnlichkeit' zelve tot oorsprong van het 'reine Denken' te maken.[2)]

1) a.w. S. 20.

2) Dezen weg tot 'oplossing' van het probleem duidde HEIDEGGER reeds op pag. 21 van zijn boek aan, waar hij naar aanleiding van KANT's uitspraak: 'Jedes von diesen beiden (Anschauung und Denken) ist zwar Vorstellung, aber noch nicht Erkenntnis' opmerkt: 'Hieraus könnte man folgern, dasz zwischen Anschauen und Denken eine wechselseitige, und zwar völlig gleichgewichtige Bezogenheit bestehe, so dasz man auch mit gleichen Recht sagen dürfte: Erkennen ist anschauendes Denken, also im Grunde doch Urteilen. Dem gegenüber musz aber festgehalten werden, dasz die A n s c h a u u n g das e i g e n t l i c h e Wesen der Erkenntnis ausmacht und bei aller Wechselseitigkeit des Bezuges zwischen Anschauen und Denken das eigentliche Gewicht besitzt.'
Ongelukkigerwijze is de bedoelde uitspraak van KANT ontleend aan zijn geschrift *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*, houdende een beantwoording van de in 1791 door de Königliche Akademie der Wissensch. te Berlijn uitgeschreven prijsvraag. In dit geschrift nu, dat HEIDEGGER meermalen citeert, spreekt de Koningsberger wijsgeer zich doorloopend zoo scherp tegen de *kern* van HEIDEGGER's Kant-interpretatie (de vereenzelviging van het transcendentale zelfbewustzijn met den tijd als 'reine Sinnlichkeit') uit, dat ik er mij over verwonder, hoe HEIDEGGER daarvan zelfs met geen woord melding maakt. Ik volsta in dit verband met het volgende citaat (W.W. Cass. Bnd. VIII S. 148/9): 'Wie es möglich sei, dasz ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) sein, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltesFaktumist;'e s z e i g t a b e r e i n ü b e r a l l e S i n n e n a n s c h a u u n g s o w e i t e r h a b e n e s V e r m ö g e n a n, (ik spatieer!) dasz es als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, die gänzliche Absonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen, nicht Ursache haben beizulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinaussieht'. Hierop laat KANT wel is waar volgen: 'Er wird dadurch aber nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschaue, ist die Person, das Ich aber des Objektes, was von mir angeschauet wird, ist, gleich andern Gegenständen auszer mir, die Sache'.
Maar iedere poging, uit deze laatste uitspraak toch weer een argument voor HEIDEGGER's interpretatie af te leiden, wordt onmogelijk gemaakt, door KANT's geheele daarop volgend betoog, waar het 'ik' in de eerste beteekenis uitdrukkelijk met het 'logische ik' wordt vereenzelvigd, terwijl KANT tenslotte schrijft: 'Das dieses so sei, davon kann uns jede innere, von uns angestellte psychologische Beobachtung zum Beleg und Beispiel dienen; denn es wird dazu erfordert, dasz wir den inneren Sinn, zum Teil auch wohl bis zum Grade der Beschwerlichkeit, vermittelst der Aufmerksamkeit affizieren...., um ein Erkenntnis van dem, was uns der innere Sinn darlegt, zuvörderst in der Anschauung unsrer Selbst zu haben,

Ik laat daarbij de innerlijke tegenstrijdigheid rusten, waarin HEIDDEGGER zich verwikkelt, doordat hij de zelfheid eenerzijds als *oorsprong* van den tijd en anderzijds als *eenzelvig met den tijd* qualificeert.[1)]

welche uns dann uns selbst nur vorstellig macht, wie wir uns erscheinen, indessen d a s z das logische Ich das Subjekt zwar, wie es an sich ist, im reinen Bewusztsein, nicht als Rezeptivität, sondern reine Spontaneität anzeigt, weiter aber auch keiner Erkenntnis seiner Natur fähig ist'. (Ik spatieer!).

1) HEIDEGGER a.w. S. 178/9: 'Wenn die transzendentale Einbildungskraft als das rein bildende Vermögen in sich die Zeit bildet, d.h. entspringen läszt, dan gibt es von der oben ausgesprochenen These: die transzendentale Einbildungskraft ist die ursprüngliche Zeit kein Ausweichen mehr'.

Waarop ik hier allen nadruk wil leggen, is dat HEIDEGGER ten slotte, ondanks zijn zoeken naar een dieperen wortel van ‘reine Sinnlichkeit’ en ‘reines Denken’, welke de zin-synthesis tusschen beide mogelijk zou maken, tenslotte toch weer een der kennisstammen in zijn vermeende ‘Reinheit’ tot oorsprong van de andere maakt.

En daarbij heeft HEIDEGGER over het hoofd gezien, dat de ‘reine Sinnlichkeit’ op zijn best genomen een *theoretische abstractie* is, *welke zelve bij de gratie der zin-synthesis bestaat* en dus nimmer van die zin-synthesis *rekenschap kan geven*.

HEIDEGGER's ‘tijd’ is niet de *kosmische tijd*, welke, den alzijdigen zin-samenhang tusschen de zijden der werkelijkheid reguleert.

Had hij inderdaad in-zicht in den *kosmischen tijd* gehad, dan zou hij nimmer de transcendentie der zelfheid *in* den tijd gezocht hebben.

In den tijd drukt onze zelfheid zich slechts uit in de zin-breking en zin-samenhang harer kosmische functies.

De tijd kan zelfs in zijn kosmische zin-alzijdigheid niet de *diepere identiteit* der modale zinfuncties zijn, daar hij de *zin-totaliteit* niet kan bevatten, doch deze veeleer breekt in de zin-verscheidenheid.

Is in de eerste uitgave van de *Kritik der reinen Vernunft* een aanknoopingspunt voor Heidegger's interpretatie te vinden?

Is nu in de eerste uitgave van KANT's Kr. d.r.V. inderdaad eenig aanknoopingspunt te vinden voor HEIDEGGER's interpretatie? Ik geloof, dat we de zaak aldus hebben te zien: KANT is inderdaad, niet slechts in de eerste, maar ook in de tweede uitgave uitgegaan van een primaire *vorm-eenheid* van logisch denken en zinnelijke aanschouwing, en de ‘transzendentale Einbildungskraft’ kan

inderdaad in KANT's gedachtengang geen andere functie hebben, dan die van *verbindingslid* tusschen beide kennisstammen.

Dat KANT in haar den 'verborgen wortel' der beide stammen zou hebben gezien, is reeds uitgesloten door het criticistisch uitgangspunt van dezen denker. Geldt het hier immers een 'verborgen wortel', dan kan men daarover slechts speculatieve *hypothesen* ten beste geven. En in de voorrede bij de eerste uitgave wijst KANT zulk hypothesen met groote scherpte van de hand:

'Noch sind *Gewiszheit* und Deutlichkeit zwei Stücke, die die Form derselben (nl. van KANT's critisch onderzoek) betreffen, als wesentliche Forderungen anzusehen, die man an den Verfasser, der sich an eine so schlüpferige Unternehmung wagt, mit Recht tun kann. Was nun die *Gewiszheit* betrifft, so habe ich mir selbst das Urteil gesprochen: dasz es in dieser Art von Betrachtungen auf keine Weise erlaubt sei, zu *meinen* und dasz alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, verbotene Ware sei, die auch nicht für den geringsten Preis feil stehen darf, sondern, so bald sie entdeckt wird, beschlagen werden musz.'

> In dezelfde voorrede schrijft KANT over het tweede Hoofdstuk der 'transzendentale Analytik', waarin de door HEIDEGGER in het centrum gestelde uiteenzetting i.z. 'Sinn', 'Einbildungskraft' en 'Apperzeption' als drie oorspronkelijke zielevermogens voorkomt: 'Diese Betrachtung, die etwas tief angelegt ist, hat aber zwei Seiten. Die eine bezieht sich auf die Gegenstande des reinen Verstandes und soll die objektive Gültigkeit seiner Begriffe *a priori* dartun und begreiflich machen; eben darum ist sie auch wesentlich zu meinen Zwecken gehörig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst, nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskraften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjektiver Beziehung zu betrachten; und obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzwecks von groszer Wichtigkeit ist, so gehöret sie doch nicht wesentlich zu demselben (ik spatieer!); weil die Hauptfrage immer bleibt: was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung erkennen? und nicht: wie ist das *Vermögen zu denken* selbst möglich? Da das letztere gleichsam eine Aufsuchung der Ursache zu einer gegebenen Wirkung ist und in sofern etwas einer Hypothese Ähnliches an sich hat (ob es gleich, wie ich bei anderer Gelegenheit zeigen werde, sich in der Tat nicht so verhält), so scheint es, als sei hier der Fall, da ich mir die Erlaubnis nehme, zu *meinen*, und dem Leser also frei stehen müsse, anders zu *meinen*. In Betracht dessen musz ich dem

> Leser mit der Erinnerung zuvorkommen: dasz, im Fall meine subjektive Deduktion nicht die ganze Überzeugung, die ich erwarte, bei ihm gewirkt hätte, doch die objektive, um die es mir vornehmlich zu tun ist, ihre ganze Stärke bekomme'. Derhalve, het is niet in overeenstemming met KANT's bedoeling, wanneer de subjective weg der deductie tegen den objectieven wordt uitgespeeld en zelfs in het centrum van KANT's vraagstelling wordt geplaatst.

KANT heeft zijn stelling, dat alle kennis ons slechts uit twee stammen, nl. zinnelijkheid en verstand, kan toevloeien, zoo weinig in tegenspraak gezien met zijn stelling i.z. de *drie* oorspronkelijke bronnen (functies der ziel), welke de voorwaarden van de mogelijkheid aller ervaring bevatten, dat hij de tweede stelling onmiddellijk aan de eerste laat aansluiten in den *Übergang zur transszendentalen Deduktion der Kategorien*. Het is in strijd met de grondbeginselen eener objectieve interpretatie, dat men hier een *principieele* tegenstrijdigheid zou aannemen.

De 'transzendentale Einbildungskraft' is ook in de eerste uitgave geen *derde kennisstam*. KANT rekent haar hier veeleer tot de 'reine Sinnlichkeit', welke op de 'transcendentale eenheid der apperceptie' (den logischen vorm van het zelfbewustzijn), welke haar eerst *intellectueel* maakt, *betrokken is*.

Dit blijkt overtuigend uit den 'dritten Abschnitt der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe', waar KANT, na de afzonderlijke behandeling van de drieërlei synthesis, zich tot taak stelt, den innerlijken grond aan te toonen van de *eenheid* der kennis en daartoe eerst den weg van boven af volgt, door bij de transcendentale eenheid der apperceptie aan te vangen en vervolgens den omgekeerden weg, door bij het empirisch verschijnsel in de waarneming te beginnen.

HEIDEGGER heeft aan deze beide wegen een zeer nauwkeurig onderzoek gewijd. Maar aan het eind van den tweeden weg gekomen, schrijft KANT het volgende: 'Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption) macht das Korrelatum aller unserer Vorstellungen aus, sofern es blosz möglich ist, sich ihrer bewuszt zu werden, und alles Bewusztsein gehört eben sowohl zu einer allbefassenden reinen Apperzeption, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen innern Anschauung, näm-

lich der Zeit. Diese Apperzeption ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzu kommen musz, um ihre Funktion intellektuell zu machen. Denn an sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich *a priori* ausgeübt, dennoch jederzeit sinnlich, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung *erscheint*, z.B. die Gestalt eines Triangels.'

De 'transcendentale eenheid van het zelfbewustzijn' is dus ook in de eerste uitgave perse niet zinnelijk gevat!

En dan laat KANT de omschrijving van de 'reine Einbildungskraft' volgen, welke principieel met die van de tweede uitgave overeenkomt:

'Wir haben also eine reine Einbildungskraft als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis *a priori* zum Grund liegt. Vermittelst deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption andererseits in Verbindung. Beide äuszerste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transszendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen;....'

De vraag, *hoe* de 'transzendentale Einbildungskraft' tot deze bemiddelende functie in staat is, heeft KANT nòch in de eerste, nòch in de tweede uitgave beantwoord. En zoo blijft m.i. slechts één mogelijke interpretatie van KANT's gedachtengang over: KANT is uitgegaan van een noodwendige *systase* van 'reine Sinnlichkeit' en 'reines Denken' (dus niet van de wezenlijke zin-systase in den kosmischen tijd), en heeft dus de *primaire zin-synthesis*, waarvan hij uitging tot een *systatisch gegeven* misduid.[1)2)]

Dit is het dogmatisch standpunt, dat ik van meet af in de criticistische kennistheorie poogde aan te toonen.

1) Dit blijkt tenslotte op overtuigende wijze uit het vroeger gegeven citaat uit KANT's *Über die Fortschritte der Metaphysik*: 'Es wird dadurch aber nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschaue, ist die Person'.
2) Vgl. ook de vroeger geciteerde uitspraak: 'Synthetische Einheit des Mannigfaltigen als *a priori* g e g e b e n (ik spatieer) ist also der Grund der Identität der Apperzeption selbst'.

Zoolang men blijft vasthouden aan het voor-oordeel van de zelfgenoegzaamheid van het theoretisch denken, is men gedwongen tot elimineering van de transcendentale en transcendente voorwaarden aller theoretische kennis: de kosmische tijdsorde, het inzicht in deze tijdsorde en de transcendentie der religieuze zelfheid boven den kosmischen tijd.

De primaire zin-synthesis tusschen verstand en zinnelijkheid is bij KANT ook in het schematisme-kapittel niet wezenlijk tot *probleem* geworden. *Slechts de mogelijkheid van een subsumtie der zgn. 'empirische' verschijnselen onder de zuivere verstandsbegrippen was voor hem problematisch*. Maar de daarachter liggende diepere vraag, onder welke *voorwaarden* het 'zuivere denken' met de zuivere ('reine') zinnelijkheid tot synthese is te brengen, heeft hij niet *kunnen* stellen, wijl reeds het *opwerpen* van dit probleem de prijsgave zou hebben beteekend van het in wezen religieus bepaald immanentiestandpunt, van het geloof in de zelf-genoegzaamheid der 'Vernunft' in alle theoretische kennisvragen. In de vermeende *gegeven* eenheid van zuiver denken en zuiver aanschouwen bleef bij hem de logische functie de waarlijk *wetgevende* en *bepalende*.

HEIDEGGER, die KANT vanuit den modernen verval-toestand van het humanistisch zelf-bewustzijn benadert, heeft het probleem gezien als een *af-grond*. Maar ook hij heeft het niet wezenlijk critisch kunnen stellen en doordenken, daar hij zoo mogelijk nog sterker aan het immanentie-standpunt blijft vasthouden dan KANT. Wanneer hij *den tijd* als 'reine Sinnlichkeit' tot wezen der zelfheid en daarmede tot wortel der Kantiaansche kennisstammen proclameert, ontgaat hem de waarheid, dat deze 'zuivere tijd' zelve een theoretische denk-abstractie is, welke de zin-synthesis vooronderstelt, waarvan zij rekenschap zou moeten geven. In de vermeende *gegeven* eenheid van zuiver denken en zuiver aanschouwen kende hij aan het eerste slechts een *dienende* positie toe, zonder te begrijpen, dat hij in laatste instantie toch evenzeer zijn Archimedisch punt in een theoretische synthesis zoekt.

Een *functie* kan nimmer *wortel* der functies zijn. *En de mogelijk-*

heid der primaire zin-synthesis is nimmer door een oorspronkelijke 'reine Synthesis' aan te toonen!

§ 6 - De functionalistische 'Satz des Bewusztseins' en de opvatting van de grenzen der ervaring in het licht der wetsidee.

In den harnekkigen strijd tegen de speculatieve metaphysica is het Kantiaansche *ervaringsbegrip* tot shibboleth geworden voor de vermeend 'critische' tegenover de 'dogmatische' denkrichting.

En dit ervaringsbegrip heeft zijn neerslag gevonden in den zgn. 'Satz des Bewusztseins' of 'Satz der Immanenz', welke *(naar de criticistische opvatting)* uitspreekt, dat buiten de grenzen van het transcendentaal bewustzijn alle ervaringsmogelijkheid ophoudt, dat alles, waarvan wij *weet* kunnen hebben, noodzakelijk immanent aan het transcendentaal bewustzijn is.

Is deze stelling eigenlijk niet een 'Binsenwahrheit' van zoo strikte, boven ieder voor-oordeel verheven 'algemeengeldigheid', dat ze door ieder, die doordenkt, moet worden aanvaard, geheel onafhankelijk van de wetsidee, welke hij overigens aan zijn wijsgeerig denken moge ten grondslag leggen?

Het zou zoo zijn, wanneer men maar niet in de noodzakelijkheid verkeerde, zich rekenschap van den *zin* van zijn woorden te geven. Want - zoo ergens - dan geldt op wijsgeerig terrein de bittere Mephisto-wijsheid: 'Mit Worten läszt sich trefflich streiten'.

De tyrannie van de Kantiaansche opvatting der 'empirische werkelijkheid' in de normatieve vakwetenschappen.

De Kantiaansche opvatting van het bewustzijn heeft ertoe gevoerd de 'empirische werkelijkheid' functionalistisch te misduiden en de grenzen der ervaringsmogelijkheid op onverantwoorde, wijl zin-looze wijze te beperken.

Daarom past ook tegenover den 'Satz des Bewusztseins', gelijk tegenover ieder 'axioma' der immanentiephilosophie de sceptische Mephisto-houding.

Vooral in de normatieve vakwetenschappen is de opvatting van de ‘empirische werkelijkheid’ in den functionalistischen zin van het synthetisch geordend zinnelijk waarneembare tot zulk een ingeworteld schadelijk voor-oordeel geworden, dat het schier onmogelijk is, zich voor zijn vakgenooten op begrijpelijke wijze uit te drukken, wanneer men met dit voor-oordeel gebroken heeft.

Wat niet tot de ‘empirische werkelijkheid’ behoort, is denkconstructie! In de ‘empirische werkelijkheid’ vindt de ‘rechtspersoon’ geen plaats. Dus is zij gedachten-constructie, denk-vorm! Alleen in de ‘empirische werkelijkheid’ geldt de causaliteitswet. De causaliteit is dus persé een ‘categorie van de natuur-ervaring’! In de ‘empirische werkelijkheid’ is de wil een psychisch factum. Als de rechtswetenschap met het psychologistisch wilsbegrip niet uitkomt, dan is het begrip van het juridisch willen een gedachtenconstructie, een denkvorm. Het staatsgebied is ‘in de empirische werkelijkheid’ niets dan het zinnelijk waarneembare land en water binnen zijn geographische grenzen. Wat erin niet zinnelijk waarneembaar is, behoort niet tot de werkelijkheid, maar is een normatieve denk-constructie etc. etc.!

Alle subjectieve zin-zijden der werkelijkheid, welke binnen normatieve wetskringen besloten liggen, worden ten gerieve van de functionalistische opvatting der ervaring verpsychologiseerd, terwijl de normen dezer wetskringen, voorzoover zij niet onder den ban van het naturalisme in dit lot deelen, naar haar bovensubjectieven *zin* tot boven-tijdelijke ideeën worden gehypostaseerd, dan wel tot ‘denkvormen’ ontzield.

Ten gerieve van den ‘Satz des Bewusztseins’ wordt de naieve ervaring in grond en wezen misduid. Waarlijk, de humanistische opvatting in zake de ervaringswerkelijkheid tyranniseert de wetenschap met het vooroordeel van het humanistisch immanentiestandpunt.

De ‘Satz des Bewusztseins’ laat uiteraard ook andere interpretaties toe dan de criticistisch-Kantiaansche. In meer groven, psychologistischen zin ontmoet men hem in de zgn. ‘empiristisch’-positivistische richtingen. Doch in welke nuance de stelling door

de heerschende denkrichtingen ook wordt voorgedragen, steeds is zij georiënteerd aan een bepaald type van wetsidee der immanentiephilosophie.

KANT's opvatting der empirische werkelijkheid wordt geheel beheerscht door zijn dualistisch-humanistische wetsidee. De normatieve zin-zijden der werkelijkheid vallen bij hem buiten de 'ervaring', wijl het gebied der ervaring aan het wetenschapsideaal is toebedeeld en de autonomie der vrije persoonlijkheid niet aan het wetenschapsideaal mag ten offer vallen.

Daarom is het niet anders dan oppervlakkig te noemen, wanneer het Christelijk denken meent KANT's *Kritik der praktischen Vernunft* te kunnen verwerpen, met gelijktijdige aanvaarding van het 'critisch' ervaringsbegrip, dat hij in de *Kritik der reinen Vernunft* heeft ontwikkeld. Want de zaak staat zoo, dat KANT's ethiek en KANT's theorie der ervaring een onverbrekelijk geheel vormen, zoodat het een met het ander staat of valt.

De functionalistische begrenzing der ervaring tot den horizon van KANT's transcendentaal bewustzijn beteekent niet simpel de beperking der ervaring tot de 'phaenomena', doch de volledige theoretische destructie van alle ervaringsmogelijkheid.

Deze stelling schijnt op het eerste gezicht bevreemdend, doch zal dit niet meer zijn voor hem, die onze voorafgaande uiteenzettingen over het zin-karakter der creatuurlijke werkelijkheid in zich heeft opgenomen.

Waarom is het *zin-loos* met KANT het *gegevene* in de ervaring te beperken tot de zinnelijke materie der gevoelige indrukken? Omdat deze stelling zich zelve opheft, inzooverre KANT's materie-begrip een product is van theoretische abstractie. Het geabstraheerde kan nimmer het *gegevene* zijn.

De modale zin der zinnelijke aanschouwingsfunctie, waarin zij in de volle tijdelijke werkelijkheid is gevoegd, verzet zich tegen iedere poging tot theoretische *verzelfstandiging* van de zinnelijke zijde der ervaring.

Zulk een poging laat niet althans de zinnelijke zijde der ervaring in tact, doch heft die zijde op in het 'reine Nichts'. Is de mensche-

lijke zelfheid in staat de zinnelijke zijde der werkelijkheid in haar subject-objectverband wetend te *ervaren* (wat heel wat anders is dan het subjectief dierlijk *ondergaan* van de zinnelijke indrukken), dan ervaart zij noodzakelijk die zinnelijke zijde der werkelijkheid in den kosmischen tijdelijken *zin-samenhang*, waarin zij zich alleen *geeft*.

En wanneer de menschelijke zelfheid den kosmischen tijd transcendeert, dan kan geen enkele zin-zijde der tijdelijke werkelijkheid het zelf-bewustzijn transcendeeren, dat in alle menschelijke ervaring werkzaam is.

De speculatieve metaphysica heeft de uiteenscheuring der tijdelijke werkelijkheid in een noumenon en phaenomenon uitgedacht. De phaenomenalistische opvatting der menschelijke ervaring blijft ook dan door het (in diepsten zin *religieus*) vooroordeel dezer metaphysica belast, waar zij meent zich in het gewaad van een aan alle voor-oordeelen gespeend positivisme te kunnen steken.

Niets in de ervaring is ons *zonder* de psychische bewustzijnsfunctie gegeven, maar als ons niets *buiten* deze functie gegeven ware, zou ons *in 't geheel niets* gegeven zijn, ook het zinnelijke zelve niet!

Deze stelling is slechts het pendant van de reeds in de *Prolegomena* geformuleerde: Niets kunnen wij *zonder* logisch denken kennen, maar wanneer wij niets *buiten* het logische zouden kunnen kennen, zouden wij *in 't geheel niets* kunnen kennen. Want geen enkele zin-zijde der werkelijkheid bestaat buiten den kosmischen *zin-samenhang* en waar de *zin* ophoudt, houdt de *creatuurlijke werkelijkheid* en *alle menschelijke ervaring* op. Men beproeve eens het experiment, met het phaenomenalistisch ervaringsbegrip ernst te maken ten aanzien van de naieve ervaring der werkelijkheid, daarbij van alles abstraheerende, wat niet van zinnelijke en logische zin-geaardheid is. Het experiment zal blijken niet uitvoerbaar te zijn zonder een complex van modale zin-verschuivingen, waardoor men in het zinnelijke en logische van alles in-duidt, wat er *originair* niet in te vinden is.

Maar wie voortaan het phaenomenalistisch ervaringsbegrip in

ernst wil verdedigen, zal althans moeten beginnen zich rekenschap te geven van den *zin* van het logische en van het zinnelijke. En dat doet men zeker niet met de machtsspreuk, dat het transcendentaal-logisch denken alle zinnelijke ervaringsmaterie eerst in haar zin *bepaalt* en daardoor haar zin logisch *schept*.

De 'critische methode' zal critischer moeten worden, wanneer zij op den zich zelve toegekenden eerenaam van 'critisch' wil blijven aanspraak maken!

* * *

Conclusies.

Als conclusie van onze voorafgaande uiteenzettingen kunnen wij dus vaststellen, dat het 'ervaringsbegrip', gelijk dat op het standpunt van den functionalistischen 'Satz des Bewusztseins' wordt aangehangen, moet worden verworpen, zal men zich niet a priori het inzicht in de mogelijkheid der kennis van de modale zinfuncties benemen.

Het bedoelde 'ervaringsbegrip' is geworteld in een fundamenteele misduiding van het kosmisch en van het daarin gefundeerd kosmologisch zelfbewustzijn en van het *gegevene* in de ervaring. Het gegevene in de ervaring is aan het *zelfbewustzijn* in zijn transcendent gewortelde kosmische wetmatigheid gegeven, *niet* aan de functioneele zijden van dit zelfbewustzijn, en het is nimmer van *functioneel*, maar van kosmisch-systatisch karakter.

De kosmische en kosmologische tijds-intuïtie is nimmer te vereenzelvigen met een vermeend 'reine Sinnlichkeit' of met een vorm der zinnelijke aanschouwing.

De menschelijke ervaring der tijdelijke werkelijkheid heeft principieel geen bijzondere functioneele zin-grenzen, wijl zij in den wortel van het zelf-bewustzijn den tijd zelve transcendeert.

Alle zin-zijden der tijdelijke realiteit zijn althans *principieel* immanent aan de mogelijke ervaring, immanent aan het kosmologisch zelfbewustzijn, want het zijn ter laatste instantie niet afgetrokken bewustzijnsfuncties, maar het is het volle zelf-bewustzijn,

dat, onder de grens der tijdelijke wereldorde, de zin-functies in den kosmischen tijd als zich eigen ervaart.

Dit inzicht beteekent de uiteindelijke bevrijding van de kennistheorie uit de voor-oordeelen der immanentie-philosophie.

Dat de ervaring tot de zinnelijke zijde der werkelijkheid beperkt zoude zijn, dat wij m.a.w. van de overige zin-zijden in haar *originair* karakter geen ervaring zouden kunnen hebben, is dermate in strijd met het gegevene van het kosmisch zelfbewustzijn, dat men zich erover zou moeten verwonderen, dat de kennistheorie deze stelling zoo lang als een axioma heeft kunnen aanvaarden, ware het niet, dat wij achter dit voor-oordeel de dualistisch-humanistische wetsidee met haar polaire spanning tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal ontdekt hadden.

Hoofdstuk IV
De structureele horizon der menschelijke ervaring en der creatuurlijke werkelijkheid

§ 1 - De apriorische momenten in de menschelijke ervaring en de idee van den structureelen ervaringshorizon.

Eerst nu wij inzicht hebben verkregen in de mogelijkheid der zin-synthesis, kunnen wij met vrucht de vraag opwerpen, wat wij onder 'apriorische' momenten in onze ervaring hebben te verstaan en waarin deze momenten gelegen zijn.

Daar wij nu rekenschap hebben gegeven van het onderscheid tusschen de theoretische en de vóór-theoretische kennis, staat er niets aan in den weg deze vraag ruimer te formuleeren, door hare beperking tot de theoretische instelling op te heffen. Wij zijn nu immers gevrijwaard tegen het misverstand, als zou alle kennisactiviteit uitsluitend op zin-synthesis berusten.

Beteekenis van het woord 'apriorisch in de immanentie-philosophie.

Wat hebben wij onder het apriorische te verstaan?

Gelijk bekend, had het woord 'a priori' in tegenstelling tot 'a posteriori' oorspronkelijk een *metaphysisch-ontologische* beteekenis. ARISTOTELES bedoelde er mede uit te drukken het 'universale' als den metaphysischen zijns-grond der individueele dingen. Het algemeene, de metaphysische wezensvorm, is in dezen zin bij hem het *πρότερον φύσει*, maar tegelijk het *ὕστερον πρὸς ἡμᾶς*, het latere voor de *kennis*.

In de scholastiek (ALBERT VAN SAKSEN, SUAREZ) wordt gesproken van een 'apriorisch bewijs', dat van de oorzaken tot de werkingen[1)]

1) *Topica* E 12, 105a, 16 sqq.

besluit, in tegenstelling tot de 'demonstratio a posteriori' die uit de werkingen tot de oorzaken opklimt.[1)]

Ook hier heeft het 'apriorische' een duidelijk metaphysischen zin.

Sinds de opkomst der humanistische wijsbegeerte wordt echter van het apriorische bij voorkeur in *kennistheoretischen*, in den jongsten tijd ook in *phaenomenologischen*, zin gesproken en wordt het als zoodanig tegenover het *empirische* gesteld. In den eerstgenoemden zin bedoelt men er dan mede die momenten in de kennis, welke niet uit de (zinnelijke) 'ervaring' stammen.

In het vóór-Kantiaansche rationalisme was het a-priorische in dezen zin identiek met het algemeen-geldige, het denk-noodwendige en werd het vereenzelvigd met datgene wat uitsluitend uit het 'reine mathematisch (logisch) denken' ontspringt.

Bij KANT dekt zich de kennis-theoretische tegenstelling tusschen *apriorisch* en *a posteriarisch* of '*empirisch*' met die tusschen de algemeen-geldige (de ervaring eerst mogelijk makende) transcendentale synthetische *vormen* en de (zinnelijke) *materie* onzer kennis.

Bij HUSSERL is het apriorische gevat in den phaenomenologischen zin van intellectueele *wezensaanschouwing* of het, van alle 'empirische' waarneming onafhankelijk, onmiddellijk intuitief vatten van de noodwendige, boven-tijdelijke (zoowel *formeele* als *materieele*) '*essentie*' in tegenstelling tot de empirische, toevallige, daarom variabele en in den tijd vergankelijke '*existentie*' der 'Tatsachen'.

SCHELER, die onder DILTHEY's invloed het phaenomenologisch gezuiverd bewustzijn niet met HUSSERL tot het 'cogito' wil beperken, maar ook de 'emotioneele waardeerende' acten als voelen, liefhebben, haten enz. enz. er toe rekent, heeft daarom ook een ruimere opvatting van het apriorische dan de grondlegger der moderne phaenomenologie.

Gelijk door de geheel phaenomenologie wordt door hem de Kantiaansche vereenzelviging van het *apriorische* met het *formeele*

1) Vgl. SUAREZ *Disp. met.* XXX, 7, 3.

en van het *materieele* met het *zinnelijk-empirische* ten scherpste afgewezen. Maar hij wijst ook HUSSERL's vereenzelviging van het apriorische met het *rationeele* af. Ook het voelen, het den voorkeur geven, het liefhebben en haten heeft volgens hem *zijn eigen apriorischen inhoud*, die van de 'inductieve ervaring' even onafhankelijk is als de 'zuivere denkwetten'. En ook dit apriorische is volgens hem in een zuivere wezensaanschouwing der 'Akte und ihrer Materien, ihrer Fundierung und ihrer Zusammenhänge' te vatten.[1)] In laatste instantie is volgens hem het apriorische in het liefhebben en haten zelfs het *laatste* gemeenschappelijk fundament zoowel van de apriorische kennis van het 'zijn' als van het 'apriorisch willen'.

SCHELER stelt het apriorische in dezen ruimen zin ook niet meer tegenover de 'empirische Tatsachen'. De tegenstelling tusschen *apriorisch* en *aposteriorisch* dekt zich volgens hem veeleer met die tusschen twee soorten van ervaring: t.w. de *zuivere en onmiddellijke ervaring*, welke op de zuivere 'Tatsachen'der wezensanschouwing is betrokken en de ervaring, die afhankelijk is van een zintuigelijke natuur-organisatie van den reëelen 'Aktträger'.[2)]

Waarom de tegenstelling tusschen 'apriorisch' en 'empirisch' voor ons onbruikbaar is.

Nu is de tegenstelling 'apriorisch' en 'empirisch' in het licht onzer wetsidee niet bruikbaar, wijl de opvatting van het 'empirische' in de immanentiephilosophie is belast door de metaphysische scheiding tusschen noumena en phaenomena. Onze opvatting der menschelijke ervaring is een radicaal andere dan die der humanistische immanentie-philosophie, die de theoretische zin-synthesis verabsoluteert en daarom de ervaring in functionalistischen zin moet vatten. Ook de Husserliaansche onderscheiding tusschen de apriorische kennis van het 'wezen van den Gegenstand' en de aposteriorische of empirische van de 'Tatsache' is om dezen reden voor ons niet te aanvaarden.

1) *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (3e Aufl.) S. 61.
2) ib. S. 47.

Waarom ook Scheler's opvatting der ervaring voor ons onbruikbaar is.

En wat SCHELER's opvatting van de ervaring aangaat, daarin is wel is waar gebroken met de vereenzelviging van het empirische met het functioneel-zinnelijke, doch tegen haar gelden - evenals trouwens tegen HUSSERL's meer intellectualistische opvatting - de principieele bezwaren, welke wij tegen het phaenomenologisch standpunt als zoodanig hebben: de primaire verzelfgenoegzaming van het zgn. 'reine Bewusztsein' voor het vatten van alle zgn. eidetische waarheden, zij 't al dat bij SCHELER, gelijk wij later zullen zien, dit 'reine Bewusztsein' een *persoonlijk*-actueel karakter krijgt; de miskenning van het theoretisch-analytisch karakter der *ἐποχή*, in haar phaenomenologischen zin, waardoor de dwaling ontstaat, als zou daarbij niets van het wezenlijk *gegevene* in de ervaring verloren gaan en als zou dit gegevene integendeel juist door de van alle werkelijkheid abstraheerende 'wezensaanschouwing' *adaequaat*, zonder uiteenstelling kunnen worden gevat.

SCHELER sluit den kosmos functionalistisch af in zijn vóór-logische zin-zijden en vat hem in deze abstractie als 'natuurlijke Dingwelt', die op onze kennisactiviteit is betrokken.

Geheel in overeenstemming met de metaphysisch-dualistische opvatting komt zoo de kosmos bij hem te staan tegenover het rijk der verabsoluteerde normatieve 'geestesfuncties'.

SCHELER's opvatting van de ervaring en de werkelijkheid is reeds daardoor radicaal van de onze verschillend.

Zoo schrapt hij de geheele symbolische zin-zijde van den kosmos uit den *gegeven* zin-samenhang en komt zelfs tot de dwaling, dat de ethiek den oorspronkelijk apriorischen inhoud van de 'emotioneele geestesacten' geheel onafhankelijk van de logica zou kunnen vatten.[1)] Zoo handhaaft hij zoowel de 'reine Logik' als de 'reine Wertlehre', die beide, gelijk wij omstandig hebben aangetoond, met de idee van den alzijdigen kosmischen zin-samenhang onvereenigbaar zijn.

1) a.w. S. 59.

Het structureel en het subjectief-apriorische in de menschelijke ervaring.

Toch moet er een kern van waarheid aanwezig zijn zoowel in de oude *ontologische* als in de moderne *kennistheoretische* opvatting van het apriorische, ook al zijn beide zoowel in haar exclusieve houding tegenover elkander, als in haar grondslag en uitwerking voor de Christelijke wijsbegeerte principieel on-aanvaardbaar.

Om ons hiervan in het licht onzer wetsidee scherp rekenschap te kunnen geven, moeten wij beginnen een onderscheiding in te voeren, welke, gelijk in het geheele vervolg onzer kennistheoretische onderzoekingen zal blijken, van essentieel gewicht, maar in de immanentiephilosophie in dezen zin onbekend is.

Er is nl. een apriorisch complex in den k o s m o l o g i s c h e n z i n in van den *structureelen horizon der menschelijke ervaring*, een apriori, dat als zoodanig *wetskarakter* draagt, en een *bloot subjectief apriorisch complex* in den k e n n i s t h e o r e t i s c h e n z i n van het *subjectief apriorisch inzicht in dien horizon*.

Wij kunnen beide apriori-complexen kortweg van elkander onderscheiden als het s t r u c t u r e e l en het s u b j e c t i e f a p r i o r i s c h e.

Alleen het subjectief apriorische kan in kennistheoretischen zin *waar* of *onwaar* zijn. En het blijft als *subjectief*, zich in oordeelen uitdrukkend, *inzicht* n o o d w e n d i g b e s l o t e n b i n n e n d e n, i n k o s m o l o g i s c h e n z i n, a p r i o r i s c h e n h o r i z o n d e r m e n s c h e l i j k e e r v a r i n g.

Het subjectief apriori blijft m.a.w. steeds door de apriorische structuur aller menschelijke ervaring bepaald en begrensd. *Het kan nimmer, gelijk de criticistische kennistheorie meende, de zelfgenoegzame grond der waarheid zijn*.

Het structureel en het subjectief apriorische verhouden zich als wets- en subjectszijde der apriorische menschelijke kennis.

Wij spreken thans allereerst over het structureele apriori.

De horizon der menschelijke ervaring.

Dat alle menschelijke ervaring aan een bepaalden horizon is

gebonden, welke die ervaring eerst mogelijk maakt, kan in het licht onzer wetsidee geen oogenblik twijfelachtig zijn.

Wij spraken zelve voortdurend over de *transcendente en transcendentale voorwaarden* onzer kennis.

Deze horizon, waarbinnen alle menschelijke ervaring begrensd en waarbinnen zij alleen mogelijk is, is niet een subjectieve gezichtseinder, waarbinnen de werkelijkheid ons slechts in phaenomenale (door een vermeend-scheppende synthesis bepaalde) gestalte verschijnt en waarachter de principieel onervaarbare dimensies van een 'Ding an sich' gelegerd zijn.

Hij is in het licht der Christelijke wetsidee veeleer de *apriorische zin-structuur van onzen kosmos zelve*, in haar afhankelijkheid van de religieuze wortel-structuur der schepping en in onderworpenheid aan den Goddelijken Oorsprong aller dingen. De horizon der menschelijke ervaring is de horizon van onzen kosmos, gelijk die in de goddelijke scheppingsorde is gegeven.

Dit is dus inderdaad een boven-individueele, wetmatige horizon, die constant is tegenover alle wisseling in de actueele subjectieve ervaring.

De verduistering van den horizon der menschelijke ervaring door de zonde. De noodzakelijkheid van het licht der Goddelijke Openbaring.

De zondeval heeft dezen horizon verduisterd, doordat hij hem toesloot voor het licht der Goddelijke Waarheid. In het licht der Goddelijke Openbaring komt de horizon der menschelijke ervaring echter weer *vrij*, onthult hij zich uit de voor-oordeelen van het verduisterd verstand, wordt hij transparant in zijn religieuze diepte-dimensie.

Deze horizon is niet apriorisch in den humanistischen zin van *niet-empirisch*. Hij is aan de weer op God gerichte ervaring *eigen*, is slechts haar apriorisch, bepalend bestanddeel.

Wanneer wij van den horizon der menschelijke ervaring geen ervaring hadden, hoe zouden wij hem dan kunnen *kennen*, hoe zouden wij er wijsgeerig rekenschap van kunnen geven?

Structureel-apriorisch kan hij slechts worden genoemd, in zoover hij de constante zin-structuur aller menschelijke ervaring en van alle kosmische werkelijkheid is.

Kant's zgn. categorieën der modaliteit.

In dit verband moeten wij ons opnieuw rekenschap geven van ons standpunt ten aanzien van de door KANT zoo genoemde 'categorieën der modaliteit': mogelijkheid, werkelijkheid en noodwendigheid.

Volgens KANT hebben de 'categorieën der modaliteit' deze bijzonderheid, dat zij het begrip, waarbij zij als 'praedicaat' gevoegd worden, als 'bepaling van het object' niet in het minst vermeerderen, doch slechts de verhouding tot ons kenvermogen uitdrukken: 'Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollstandig ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er blosz möglich oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere ist, ob er gar auch notwendig sei? Hiedurch werden keine Bestimmungen mehr im Objekte selbst gedacht, sondern es frägt sich nur, wie es sich (samt allen seinen Bestimmungen) zum Verstande und dessen empirischen Gebrauche, zur empirischen Urteilskraft und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte'.[1)]

Wanneer wij deze zgn. 'categorieën' met elkander vergelijken, dan valt het op, dat '*mogelijkheid*' en '*noodwendigheid*', juist in hare toepassing op 'Gegenstände', dat is in theoretisch, zin-synthetisch gebruik, in iedere geabstraheerde zin-modaliteit kunnen zijn gevat, terwijl daarentegen de (kosmische) werkelijkheid naar onze opvatting nimmer in een abstracte zin-modaliteit is besloten.

Een stand van zaken kan mathematisch, psychologisch, physicaal, biologisch, taalkundig, aesthetisch, juridisch enz. enz. *mogelijk* en *noodwendig*, hij kan echter nimmer in dezen abstract theoretischen zin *werkelijk* zijn.

Er is een logische, een psychische, een biotische, een juridische enz. *mogelijkheid* en *noodwendigheid;* er is geen logische, psychische, biotische, juridische enz. *werkelijkheid*, er zijn, functioneel

1) *Kr. d.r.V.* (Grosh. Wilh. Ernst Ausg. III S. 213/4).

gesproken, slechts zin-modaliteiten der volle tijdelijke werkelijkheid, *zin-zijden* der kosmische werkelijkheid.

Iedere wetskring heeft zijn modalen horizon, zijn noodwendige wetmatige zin-structuur, die de grenzen der mogelijkheid binnen de desbetreffende zin-zijde der werkelijkheid inhoudt.

De wezenlijk transcendentale idee van mogelijkheid en noodwendigheid is op den horizon der volle werkelijkheid betrokken.

De horizon der volle werkelijkheid echter overspant iederen modalen horizon. Reeds om dezen reden kan de werkelijkheid geen zin-synthetische categorie zijn. Zij is in 't geheel niet in een begrip te omvatten, doch slechts in de idee te benaderen.

De horizon der menschelijke ervaring en van de kosmische werkelijkheid bevat de geheele constante structuur-wetmatigheid, welke in de goddelijke scheppingsorde voor onzen kosmos gesteld is. Nu kunnen uiteraard mogelijkheid en noodwendigheid ook gevat worden in den *transcendentalen zin* van *werkelijkheidshorizon*. Zij worden dan gevat in de *wetsidee, niet* in de modale bijzonderheid van het *wetsbegrip*.

Voorzoover dus mogelijkheid en noodwendigheid als zin-synthetische categorieën gebruikt worden, moeten zij in haar *modale zin-bijzonderheid* worden omlijnd. Voorzoover zij echter kennistheoretisch op den vollen ervarings- en werkelijkheids-horizon worden betrokken, kunnen zij slechts als grensbegrippen, als *ideeën* fungeeren.

Speculatief-metaphysisch worden deze ideeën, wanneer zij den menschelijken ervaringshorizon verabsoluteeren tot een eeuwige, in Gods wezen gegronde, rede-orde, waaraan de souvereine God zelve zou gebonden zijn. Mogelijkheid en noodwendigheid als ideeën, die op den vollen menschelijken ervaringshorizon als horizon der creatuurlijke werkelijkheid betrokken zijn, behooren tot den *creatuurlijken zin*, niet tot het *Goddelijk Zijn*. De noodwendigheid heeft dan betrekking op den werkelijkheids- en ervaringshorizon naar zijn structureele wetmatigheid; de mogelijkheid op

de speelruimte, welke aan de concrete subjectieve individualiteit in haar structureele bepaaldheid door dezen horizon is gelaten.

§ 2 - De structuur van den horizon der menschelijke ervaring en de lagen van het apriorische.

De transcendente dimensie van den ervaringshorizon. Het religieuze apriori.

De horizon, waarbinnen alle menschelijke ervaring besloten is, wordt in transcendenten zin gevormd door de creatuurlijke structuur van den religieuzen wortel van het menschelijk bestaan. Onze zelf-heid, die ervaart, is *onder* de wet, *sujet*, in dezen zin *begrensd, bepaald*. Juist door dit creatuurlijk karakter onzer zelf-heid is het onmogelijk de menschelijke ervaring los te maken van de *religieuze instelling* der zelf-heid.

Alle menschelijke ervaring is naar goddelijke scheppingsordinantie in diepsten grond *religieus* bepaald, 't zij in de richting op God, 't zij in af-godische richting. In dezen zin kunnen wij spreken van het *noodwendig structureel* en *subjectief religieus apriori* aller menschelijke ervaring. Deze transcendente dimensie van den ervaringshorizon wordt uiteraard op het immanentiestandpunt niet erkend: zij speelt hier geen erkende rol in de kosmologie en kennistheorie.

De transcendentale dimensies van den ervaringshorizon. Het apriori van den tijdelijken zin-samenhang.

Wanneer wij nu afdalen tot de transcendentale dimensies van den menschelijken ervaringshorizon, dan stuiten wij in de eerste plaats op den *kosmischen tijd*. Kosmisch is al onze ervaring van de werkelijkheid naar goddelijke scheppingsordinantie aan den tijd gebonden. *Niet aan dien tijd in een specifieke (theoretisch geisoleerde) zin-modaliteit*, maar aan den tijd in zijn kosmische zinalzijdigheid, aan den tijd, die alle wetskringen fundeert en in continuen zin-samenhang handhaaft.

De tijd is in kosmologischen zin het volstrekt *transcendentale apriori* van alle menschelijke ervaring.

Ook deze dimensie van den menschelijken ervaringshorizon kan uiteraard op het immanentiestandpunt niet worden erkend; omdat op dit standpunt de universeele tijdelijke zin-samenhang van den kosmos moet worden miskend.

Zoo moeten wij nog verder afdalen in de structuur van de menschelijke ervaring, om althans tot op zekere hoogte een aanrakingspunt te verkrijgen met datgene, wat de immanentiephilosophie het *apriorische* noemt.

In de eerste plaats komt dan de wetmatige structuur der zinmodaliteiten in aanmerking, die overigens door de immanentiephilosophie niet als zoodanig kan worden verstaan, wijl daarvoor, gelijk wij gezien hebben, inzicht in de kosmische tijdsorde en aanvaarding van het Christelijk religieus apriori vereischt is.

De horizon der modale aprioris in de menschelijke ervaring.

De zin-modaliteiten, welke aan de wetskringen haar souvereiniteit in eigen kring waarborgen, *bepalen* inderdaad alle *zin-individualiteit* binnen de wetskringen.

Een originaire individueele ruimte-figuur is slechts mogelijk binnen den structureelen horizon der ruimtelijke zin-modaliteit. Een individueel objectief zinnelijk waarnemingsbeeld, bv. van een bloeienden appelboom hier in mijn tuin, is slechts mogelijk binnen den structureelen horizon van de psychische zin-modaliteit. Een servituut van uitzicht, gevestigd op een individueel gebouw, is slechts bestaanbaar binnen den structureelen horizon van de juridische zin-modaliteit enz. enz.

De zin-modaliteiten zijn dus, in haar functioneele structuur, inderdaad de *bepalende, noodwendige voorwaarden* voor alle modale individualiteit, waarin de tijdelijke werkelijkheid zich binnen de desbetreffende wetskringen openbaart.

Zij kunnen daarom de *modale aprioris* van alle modale zinindividualiteit worden genoemd.

Dit is een kosmische, in de tijdelijke wereldorde gegronde, stand van zaken, *die ook onze ervaringsmogelijkheid bepaalt*.

Ervaren kunnen wij de zin-modaliteiten, zoowel in de vóór-theoretische als in de theoretische instelling, alleen in haren tijdelijken *zin-samenhang* naar de fundeerende en transcendentale tijdsrichting. Doch binnen dien kosmischen zin-samenhang zijn de zin-modaliteiten (naar haar structuur) de apriorische voorwaarden voor alle ervaring der individueele werkelijkheid. En zulks onverschillig, of deze zin-modaliteiten ons gearticuleerd in de theoretische zin-synthesis tot bewustzijn zijn gekomen, dan wel of zij ongearticuleerd in het vóór-theoretische bewustzijn ervaren worden.

Dit kosmologisch apriorisch karakter der zin-modaliteiten tegenover alle modale zin-individualiteit openbaart zich in hare *structureele constantheid* tegenover al het *individueel-variabele* in de tijdelijke werkelijkheid.

Daar zij in haar tijdelijken zin-samenhang de *functioneele structuur* van onzen kosmos uitmaken, kunnen zij *in den tijd* niet vergankelijk zijn.

De individueele zinnelijke indruk, dien ik op dit oogenblik van een zons-ondergang ervaar, moge in den tijd voorbijgaan, de psychische zin-modaliteit, waarin deze indruk geobjectiveerd wordt, kan zelve niet in den tijd vergaan: want deze zin-modaliteit behoort tot de functioneele structuur der werkelijkheid en als zoodanig tegelijk tot den *apriorischen horizon* aller menschelijke ervaring.

[Dat de constantheid van den modalen horizon niet identiek is met *starheid*, is ons reeds gebleken bij de behandeling van het ontsluitingsproces in de modale zin-structuur.]

Het is echter principieel onjuist, het modaal-apriorische in de menschelijke ervaring tot de psychische en logische zin-zijden der werkelijkheid te beperken.

De modale horizon is gefundeerd in den kosmischen tijds-horizon. die alle wetskringen zonder onderscheid omvat.

Het zin-synthetisch apriori der theoretische ervaring.

Wat nu de theoretische kennis aangaat, daarin is de structuur der *inter-modale zin-synthesis* kosmologisch apriori *naar de wetszijde*. Zij vormt den horizon van alle juiste theoretische kennis.

Deze theoretische horizon blijft omsloten door den kosmischen tijds-horizon en door den religieuzen horizon der zelfheid en wordt ons eerst in de actueele transcendentale zelf-bezinning subjectieftheoretisch *toegankelijk*.

Het *inzicht* in dezen horizon is het *subjectief-feilbaar a priori* aller kennistheorie.

Er bestaat weder geen grond, om het subjectief apriorisch karakter aan specifieke theoretische zin-verbindingen voor te behouden onder loochening van het apriorisch karakter van de overig mogelijke.

En het subjectief synthetisch-apriorische in onze theoretische kennis reikt ten aanzien van de wetskringen niet verder dan het theoretisch inzicht in de structuur der zin-modaliteiten naar wets- en subjectszijde onder de *ὑπόθεσις* der wetsidee, waarin het theoretisch denken op den religieuzen horizon en den tijdshorizon der menschelijke kennis gericht wordt.

Subjectief-apriorisch is uiteraard ook het inzicht in den wetmatig-functioneelen samenhang van alle individueele structuren binnen iederen theoretisch omvatten wetskring afzonderlijk.

Wanneer bv. de physica alle individueele functioneele werkingen binnen het physicaal gezichtsveld onder één grondnoemer zoekt te brengen, teneinde den functioneelen wetmatigen samenhang tusschen deze werkingen op te sporen, of wanneer de rechtswetenschap naar het functioneel juridisch verband zoekt tusschen het in hun bijzondere interne structuur onderling zoo uiteenloopend staatsrecht, burgerlijk recht, niet burgerlijk privaatrecht, volkenrecht enz., dan kan dit systematisch streven zijn kennistheoretischen rechtsgrond slechts vinden in het apriorisch inzicht in de modale structuur van den desbetreffenden wetskring, die inderdaad alle individueele structuren binnen dien kring in den functioneelen samenhang der zin-modaliteit houdt.

Als geheel apriorische wetenschappen worden gewoonlijk de mathesis en de zgn. formeele logica naar voren gebracht.

Over de laatste spraken wij reeds vroeger genoegzaam en zagen, hoe zij in waarheid steeds de zin-synthesis onderstelt. Haar (sub-

jectief) apriorisch karakter kan slechts betreffen den modalen horizon van den logischen wetskring in zin-synthetischen samenhang met den modalen horizon der overige wetskringen.

De mathematische wetenschappen kunnen slechts van subjectiefapriorisch karakter zijn in de theoretische omvatting van den modalen horizon van den getalskring en den ruimtekring met de daarin gegronde functioneele wetmatigheden. Zoodra het echter aankomt op de bepaling van individueele getalsfuncties of ruimtelijke verhoudingen der werkelijkheid (men denke slechts aan PLANCK's werkingsquantum *h*) is men op het gebied van het individueel bepaalde, dat apriorisch nimmer is vast te stellen, doch slechts langs den weg van het, door den zin-synthetisch gefixeerden horizon van het physicaal gezichtsveld bepaalde, experiment.

Ook het zin-synthetisch apriorische mag niet als een constructieve schepping van den menschelijken geest worden gevat.

Nu heeft het woord ‘aprioristisch’ in het vakwetenschappelijk denken (met uitzondering van de mathesis) een kwaden klank gekregen. En terecht! Want het woord is zwaar belast door de rationalistische voor-oordeelen van het humanistisch wetenschapsideaal, dat aan het menschelijk bewustzijn een *logisch scheppende* functie toekende en meende de structuur der gegeven werkelijkheid methodisch eerst tot een chaos te moeten afbreken, om daarna aan de werkelijkheid de ‘apriorische’ constructieve ordening van het ‘scheppend’ denken te kunnen opleggen.

Zelfs KANT's zgn. *formeele* ‘Grundsatze des reinen Verstandes’ waren door dit wetenschapsideaal geïnspireerd en bleken geen stand te kunnen houden voor de voortschrijdende ontwikkeling van het natuurwetenschappelijk denken.

De constructieve opvatting van de subjectief apriorische elementen onzer kennis, gegrond als zij is in de humanistische wetsidee, is inderdaad een uitvloeisel van de *ὑβρίς*, den hoogmoed van den mensch, die zich in zijn vermeend zelfgenoegzaam denken, niet

aan de goddelijke wereldorde wil onderwerpen. Wij hebben deze opvatting van meetaf afgewezen, wijl wij met de eraan ten grondslag liggende wetsidee gebroken hebben. Het kennend subject schept niet zelf den horizon zijner ervaring; de wetmatige structuur van de laatste vindt niet in een souverein 'transcendentaal subj ect' haar oorsprong.

Ook de modale zin-structuur der in zin-synthesis geabstraheerde wetskringen moet uit de door God geschapen structuur der volle tijdelijke werkelijkheid zorgvuldig worden uitgelezen. *En bij deze taak, de modale zin-analyse, is ook een wijsgeerig denken, dat zich aan de Christelijke wetsidee oriënteert, in geenen deele onfeilbaar*.

De openheid van het systeem der wetskringen.

Trouwens het systeem der wetskringen, dat wij ontworpen hebben, kan nimmer aanspraak maken op materieele geslotenheid. Dieper onderzoek kan steeds weer nieuwe, tot nu toe niet opgemerkte zin-zijden der werkelijkheid aan het licht brengen. En de ontdekking van nieuwe wetskringen maakt telkens herziening en verdere ontwikkeling onzer modale zin-analysen noodzakelijk. Het theoretisch denken komt nimmer gereed met zijn taak en wie van meening is een wijsgeerig stelsel te hebben geschapen, dat door iedere volgende generatie onveranderd kan worden overgenomen, toont geen inzicht in *de historische gebondenheid van alle theoretisch denken*. Dit alles doet echter niets af aan de waarheid, dat het theoretisch denken, ook in zijn onderzoek van de individueele, nimmer apriorisch te vatten standen van zaken binnen den tot 'Gegenstand' gemaakten wetskring, aan een modalen zin-horizon gebonden blijft, die een constant bepalend karakter heeft tegenover alle wisselende concrete feiten.

Het vakwetenschappelijk functiebegrip moet, juist om constructieve willekeur te vermijden, aan dezen modalen horizon worden georiënteerd, die slechts daarom *noodwendig*-apriorisch is, wijl hij de functioneele structuur van alle zin-individualiteit binnen den wetskring bepaalt. En waar de analyse van den modalen zin een

wijsgeerige werkzaamheid is, die zonder de *ὑπόθεσις* eener wetsidee niet kan worden volbracht, is alle vakwetenschappelijk denken noodzakelijk wijsgeerig gefundeerd, ook voorzoover de vak-theoreticus zich daarvan geen rekenschap geeft.

De horizon van de structuurprincipes der individualiteit.

Nu heeft de menschelijke ervaringshorizon behalve de reeds genoemde nog een essentieel belangrijke dimensie, die in de naieve, vóór-theoretische ervaring, gelijk wij reeds herhaaldelijk opmerkten, een overheerschende rol vervult. Dit is de individualiteitsstructuur der werkelijkheid, gelijk zij in de concrete, door God geschapen, resp. door den mensch gevormde, dingen en samenlevingsverbanden, en in hun onderlinge samenhangen tot uiting komt.

Het gaat hier niet langer om een bloot *modale, functioneele* zinstructuur, maar om de inwendige structuurprincipes van de concrete dingen en samenlevingsverbanden, die in beginsel in alle wetskringen gelijkelijk fungeeren.

En het gaat inderdaad om *structuur-principes*, niet om de (voor de menschelijke ervaring onoverzienbare) individualiteit der dingen, die door deze structuurprincipes *bepaald* is.

Wij stuiten hier inderdaad op een nieuwe laag in het structureelapriorische, dat bestanddeel van den menschelijken ervaringshorizon uitmaakt.

Ofschoon wij eerst in het derde Boek uitvoerig over deze individualiteits-structuur der werkelijkheid handelen, mogen wij in het tegenwoordig verband niet nalaten op deze dimensie van den menschelijken ervaringshorizon te wijzen.

Zij vertoont tegenover de vroeger besproken lagen van het apriorische verschillende eigenaardigheden.

In de eerste plaats voor-onderstellen de interne structuurprincipes der individualiteit alle vroeger genoemde dimensies van den horizon der menschelijke ervaring en der creatuurlijke kosmische werkelijkheid.

Het plastisch karakter van den horizon der individualiteits-structuur.

In de tweede plaats dragen zij, juist door hun meer concreten aard, een sterk *plastisch* karakter, dat een uiterst rijk en geschakeerd aspect aan den menschelijken ervaringshorizon geeft. De modale horizon in zijn omspanning door den kosmischen tijdshorizon is voor alle dingen dezelfde. Maar de plastische horizon der individualiteitsstructuur is naar *typen* geschakeerd, die voor de verschillende groepen van dingen verschillend zijn en waarin de dingen afwisselend komen, zich vervormen of vervormd worden en vergaan.

De oudere vóór-humanistische metaphysica trachtte deze plastische zijde van den werkelijkheidshorizon te benaderen met haar leer van de substantieele of *wezensvormen* der dingen. ARISTOTELES heeft deze theorie op breede wijze ontwikkeld en trachtte het op zich zelve starre metaphysisch vorm-materieschema aan de plastiek van de individualiteits-structuren der werkelijkheid aan te passen door de vorm als een dynamisch ontwikkelingsprincipe te vatten, dat immanent in de dingen werkzaam is, en door de *lagere* wezensvormen zelve weer plastisch te vatten als vatbaar voor hoogere vorming.

In de moderne eidetiek van HUSSERL is dit plastisch motief weer ondergegaan in de Platonisch-statische opvatting van de ‘Welt der reinen Wesen’.

Doch ook de Aristotelische theorie, die in het metaphysisch immanentiestandpunt wortelt, is, gelijk wij ter zijner plaatse uitvoerig zullen aantoonen, niet in staat, aan de individualiteitsstructuur der tijdelijke werkelijkheid recht te laten wedervaren. Ook deze zijde van den menschelijken ervaringshorizon is op het immanentiestandpunt niet te vatten.

De structureele samenhang dezer structuur-principes.

Het plastisch karakter der individueele structuurprincipes openbaart zich met name in de typische vorm-bare vervlechtingen en samenhangen, waarin zij zich in de variabele, individueele dingen

(en samenlevingsverbanden) openbaren, waardoor de aan de dingen toegekeerde zijde van onzen ervaringshorizon geen staratomistisch karakter vertoont, maar zich ons in een doorgaanden dynamisch-structureelen samenhang biedt.

Op al deze punten komen wij later uiteraard uitvoerig terug. In het tegenwoordig verband hebben wij slechts te wijzen op het bijzonder karakter, welke de *aprioriteit* van de plastische zijde van den ervarings- en werkelijkheidshorizon draagt. Dat de typische structuurprincipes der individueele werkelijkheid door het menschelijk denken op geenerlei wijze 'aprioristisch' kunnen worden *geconstrueerd* is geen bijzonderheid tegenover den modalen horizon onzer ervaring. Maar wel is dit het eigenaardige van den plastischen horizon, dat de structuurprincipes zelve typen van zin-individualiteit vertoonen en dat zij zich ook aan het *theoretisch inzicht* slechts onthullen in de structuur-analyse der variabele en zich voortdurend in den tijd vervormende ding- en samenlevingswerkelijkheid. Zonder de structuur-principes der individueele werkelijkheid zouden wij geen wezenlijke ervaring van de concrete dingen en van de menschelijke samenlevingsverbanden kunnen hebben. De functionalistische kennistheorie met haar abstract constructief *vorm-materieschema* kan nimmer wezenlijk rekenschap geven van de mogelijkheid der concrete ervaring, daar zij het structureel karakter der individualiteit moet elimineeren.

Dit structureel karakter behoort echter krachtens de goddelijke scheppingsorde bij uitstek tot onzen ervaringshorizon en tot den horizon der volle creatuurlijke werkelijkheid.

De dingen der concrete ervaring zijn niet een product van een zin-synthetische vorming van een chaotische zinnelijke materie door abstracte denk- en aanschouwingsvormen.

God's Schepperswijsheid heeft den menschelijken ervaringshorizon structureel aangelegd op de individualiteit der dingen en deze structureele plastische zijde van onzen ervaringshorizon behoort tot den horizon der geschapen werkelijkheid zelve, is dus *apriorisch* in dezen zin, dat zij de ervaring en de wisselende individualiteit der dingen *be-paalt en eerst mogelijk maakt*.

Opmerking in zake de zgn. 'universalia ante rem' in God's geest. De apriorische horizon der kosmische werkelijkheid is de goddelijke scheppingsorde zelve, waarin aan den mensch en alle dingen in den kosmos hun structuur en orde gegeven zijn. Vóór de grondlegging der wereld was deze scheppingsorde in den Goddelijken raad.
De Christelijke synthesephilosophie in patristiek en scholastiek heeft deze, alle menschelijk verstand te boven gaande, geopenbaarde waarheid, overgezet in de speculatieve ideeën der realistische metaphysica.
Zoo werd de scheppingsorde tot een, in de vergoddelijkte *rede* gegronde, *lex aeterna* en de goddelijke scheppingsbeginselen werden tot de *universalia ante rem* (in de goddeljke rede) en *in re* (in de tijdelijke dingen).

Na alles wat wij over dit punt hebben opgemerkt, zal het duidelijke zijn, dat wij zulk een metaphysica, die *in den grond der zaak* de goddelijke scheppingsorde terzijde stelt en de verabsoluteerde *rede* haar plaats doet innemen, onvoorwaardelijk afwijzen. Wie daaruit mocht besluiten, dat onze beschouwing dus in nominalistische lijn een goddelijke *willekeur* ten troon verheft, toont slechts, dat hij bevangen is gebleven in de schema's der immanentiephilosophie.

§ 3 - De perspectivische structuur van den ervaringshorizon. De afhankelijkheid van onze kennis omtrent den kosmos van de zelf-kennis en van de kennis omtrent God.

De verschillende lagen van het apriorische, welke wij in de structuur van den menschelijken ervaringshorizon als horizon der kosmische werkelijkheid ontdekten, liggen niet willekeurig naast elkander. Ze zijn veeleer krachtens de goddelijke scheppingsordening in een perspectivischen samenhang gevoegd.

Zij vormen in hun onderlinge orde en samenhang het perspectief, waarin wij den kosmos ervaren.

Alle menschelijke ervaring, zoowel in de vóór-theoretische als in de theoretische houding, wortelt in de structuur van de transcendente eenheid van het zelfbewustzijn in haar deel hebben aan den op God gerichten, dan wel af-valligen religieuzen wortel der schepping. Deze *religieuze horizon* omsluit als de transcendente horizon der zelfheid den *kosmischen tijdshorizon*, waarin de onverbrekelijke zin-samenhang en de modale zin-breking der werke-

lijkheid ervaren wordt. De *tijds-horizon* omsluit en bepaalt den *modalen horizon*, zoowel in zijn theoretische articuleering als in zijn vóór-theoretische overdekking door de continuiteit van den tijdshorizon. De *tijdshorizon* en de *modale horizon* eindelijk omsluiten en bepalen beide den *plastischen horizon van de individualiteits-structuur der werkelijkheid*.

Is aldus alle tijdelijke kennis gelijkelijk religieus gefundeerd ('t zij ten goede, 't zij ten kwade) en door de tijdelijke dimensies van den ervarings- en werkelijkheidshorizon gerestringeerd en gerelativeerd, dan berust ook de verzelfstandiging van de structuur der menschelijke kennis, het zelfgenoegzaam-verklaren van het menschelijk kennisapparaat op niets beters dan een *illusie*. Want de transcendente horizon der zelfheid, welke perspectivisch door alle menschelijke ervaring heen-straalt, rust niet in zich zelve, doch bestaat slechts in de creatuurlijke zijnswijze van den *zin*, die *in en op zich zelve niets* is.

Ook de religieuze wortel van den kosmos is geen ‘Ding an sich’, doch in zijn creatuurlijke zijnswijze van den *zin* bepaald en begrensd door God's souvereinen Schepperswil.

De religieuze zin van den geschapen kosmos bindt de waarachtige kennis van den kosmos aan de waarachtige zelfkennis en deze laatste aan de waarachtige kennis omtrent God. Deze opvatting, die op onovertroffen praegnante wijze is uiteengezet in het eerste hoofdstuk, Boek I van CALVIJN's *Institutio*, is de eenig zuiver *Schriftuurlijke* en de alpha en de omega van iedere in waarheid Christelijke kennistheorie.

De theoretische, door den tijdshorizon beperkte en gerelativeerde, waarheid hangt in onzelfstandigheid aan de absolute boven-tijdelijke Waarheid, en wordt bij haar verzelfstandiging in leugen verkeerd. Want er bestaat geen zich zelf genoegzame partieele waarheid.

Wij *kunnen* den kosmos niet in waarheid kennen buiten de ware kennis omtrent God.

Intusschen is ook onze kennis omtrent God, schoon gericht op de absolute Waarheid, gelijk alle menschelijke ervaring in deze

bedeeling, gerestringeerd en gerelativeerd *door*, schoon geenszins *tot* ons tijdelijk kosmisch bestaan.

De beperking der menschelijke ervaring van de religieuze zin-volheid door den tijd is geen beperking tot den tijd.

Dit wil zeggen, dat in de menschelijke ervaring van den in Christus herborene de religieuze zin-volheid verbonden blijft met de tijdelijke werkelijkheid, dat daarom iedere spiritualistische opvatting, die de zelf-kennis en de kennis omtrent God wil *los*maken van het tijdelijke, in strijd is met de goddelijke scheppingsorde. Zulk een spiritualisme voert, ook ongewild en onbedoeld, noodzakelijk tot een innerlijk leeg idealisme of tot een verward mysticisme.

In de orde van dit leven - die van het hiernamaals is ons nu nog naar haar positief karakter verborgen - blijft alle menschelijke ervaring gebonden aan een perspectivischen horizon, waarin het transcendente licht der eeuwigheid zich moet breken door den tijd; waarin de transcendente zin-volheid van dit leven ons bij het licht der Goddelijke Openbaring slechts door het prisma van den tijd bewust wordt.

Daarom kwam Christus, als de volheid der Openbaring Gods, *in het vleesch*, daarom kwam de Goddelijke Woord-openbaring tot ons in het tijdelijk kleed der menschelijke taal.

Ware echter anderzijds onze ervaring, gelijk de criticistische en positivistische kennistheorie leert, begrensd *tot* onze kosmische functies, of liever tot een *abstractum* uit ons tijdelijk complex van kosmische functies, dan zouden wij nòch God, nòch ons zelve, nòch den kosmos *in waarheid* kunnen kennen. En dit laatste is inderdaad het geval voor den staat van den af-val, waarin niet de waarheid, maar de leugen heerschappij voert. De leugen, die ook ten grondslag ligt aan de geheele kennistheorie der immanentiephilosophie, gegrond als zij is in de zich zelve ontbindende hypostase der theoretische zin-synthesis en in een principieele miskenning van de zin-geaardheid aller menschelijke ervaring.

In het transcendente, religieuze subjectief apriori van het kosmisch zelfbewustzijn is heel de menschelijke kennisactiviteit gericht 't zij op de absolute Waarheid, 't zij op den geest van den leugen.

In dit kosmisch zelfbewustzijn *weten* wij de tijdelijk-kosmische werkelijkheid betrokken op de *structuur* der menschelijke zelfheid qua talis, die in hare wetmatigheid van algemeen-geldigheid en in wezen een religieuze verbands-structuur is, waarin de individualiteit gevoegd is.

Alle theoretische wegdringing van de menschelijke zelfheid uit deze centrale positie in de ervaring berust op gemis aan wijsgeerige zelf-bezinning.

Tot waarachtige zelf-kennis kan echter de mensch niet komen zonder waarachtige kennis van God, die buiten de goddelijke openbaring in Christus niet is te verwerven.

Bij dit punt aangekomen, zal misschien menig lezer, die tot nu toe de moeite heeft genomen, ons betoog te volgen, zich geërgerd afwenden en vragen, of de kennistheorie dan in een Christelijke prediking of in een dogmatische machtsspreuk moet eindigen.

Ik kan zulk een lezer slechts de tegenvraag stellen of de dogmatische machtsspreuk, waarmede de afvallige kennistheorie begint, nl. de verklaring van de zelfgenoegzaamheid der menschelijke kennisfuncties op het gebied der theoretische kennis, meer vertrouwenwekkend is!

Onze philosophie waagt het ‘de ergernis van het Kruis van Christus’ als hoeksteen ook der kennistheorie te aanvaarden. En ze aanvaardt daarmede ook het kruis van den aanstoot, van de miskenning en de dogmatische *verwerping*.

In de kennis omtrent God uit Zijn openbaring, waarin de absolute Waarheid, zij 't al in de begrensdheid en de zwakheid van het vleesch aanbiddend gevat wordt, is in den vollen zin des woords het religieus beginsel, de grondslag van alle waarachtige kennis gegeven.

Deze kennis uit openbaring draagt primair een religieus-*enstatisch* karakter, ze rust primair evenmin in een zin-synthesis als het kosmisch zelfbewustzijn.

De kennis omtrent God, waarin de religieuze zelf-kennis besloten ligt, wordt dus primair niet langs wetenschappelijken, zgn. theologischen weg verkregen. Wat op weinig adaequate wijze ‘theologie’ wordt genoemd, is een theoretische kennis, in zin-synthesis van de logische denkfunctie en de tijdelijke geloofsfunctie, een kennis, die zelve geheel afhankelijk is van de wetsidee, waarvan de denker uitgaat.

De ware kennis van God en van ons zelve raakt echter den *horizon* der menschelijke ervaring, dus ook dien der theoretische kennis.

Zij berust op een kinderlijk vertrouwend aanvaarden met onze *volle* persoonlijkheid, met het *hart*, van de Goddelijke Openbaring zoowel in haar transcendent-religieuzen, als in haar kosmischimmanenten zin en wel in onafscheidelijke eenheid.

Zij beteekent een omkeering der persoonlijkheid, een *levendmaking* in den vollen zin des woords, *een herstel van den horizon onzer ervaring*, welke het weer mogelijk maakt de werkelijkheid in het licht der waarheid perspectivisch te vatten, niet met een mystiek zgn. boven-natuurlijk kenvermogen, maar in den horizon, dien God in Zijn scheppingsorde voor de menschelijke ervaring gesteld had en die door de zonde verduisterd en scheef getrokken, wijl voor het licht der Goddelijke Openbaring *toegesloten* is.

De waarachtige zelf-kennis opent het oog voor de volkomen verdorvenheid van den gevallen mensch, voor den radicalen leugen, die zijn geestelijken dood heeft gewerkt. Zij voert daarom tot een volledige zelf-overgave aan Hem, die de nieuwe wortel van het menschelijk geslacht is, aan Hem, Die door Zijn 'kruisdood den dood overwonnen heeft, in Wiens menschelijke natuur Onze Vader in de Hemelen de zin-volheid Zijner Schepping heeft geopenbaard en door Wien, naar diens Goddelijke natuur God alle dingen geschapen heeft als door het Woord Zijner kracht.

De primaire leugen, die den menschelijken ervaringshorizon heeft verduisterd, is de opstandige gedachte, dat de mensch deze kennis van God en van zich zelve op eenig terrein der kennis zou kunnen ontberen voor het vinden der waarheid.

De wetmatige structuur der menschelijke ervaring is in den transcendenten horizon oorspronkelijk een wet der vrijheid.

De *wetmatige structuur* van den menschelijken ervaringshorizon bleef na den zondeval wel gehandhaafd, maar de opstandige zelfheid kan uit zich zelve geen inzicht in deze structuur meer verkrijgen, zij meent zich zelve een ervaringshorizon te kunnen scheppen, zij heeft haar religieuze *vrijheid* misbruikt en zich gevangen gegeven in de slavernij der duisternis.

Want de wetmatige structuur der menschelijke ervaring is naar haar transcendenten religieuzen horizon *een wet der vrijheid*, welke in haar zin-volheid alle tijdelijke dimensies van den ervaringshorizon bepaalt.

Toen deze volheid der menschelijke vrijheid door den zondeval subjectief verloren ging, viel de menschelijke zelfheid af in den tijdshorizon en zocht, voorzoover zij nog naar een vast steunpunt zocht, dezen te verzelfstandigen tot een transcendentie, die het *zin*-karakter ontbeert.

Dit is tegelijk de afval van de zin-volheid der waarheid, die alle tijdelijke waarheid eerst mogelijk maakt.

Het staan in de Waarheid als vrijheid in den transcendenten ervaringshorizon.

Christus, als de volheid der openbaring Gods, is inderdaad de Waarheid.

Het *staan in de Waarheid*, als het deelhebben aan de zin-volheid van den kosmos in Christus, is de volstrekte voorwaarde voor het inzicht in den vollen horizon onzer ervaring. Dit wil zeggen, dat wij eens en voorgoed hebben gebroken met den waan, dat wij in onze eigen gevallen zelfheid de norm der waarheid bezitten; dat wij tot deze zelfkennis gekomen zijn, dat wij buiten het licht der Goddelijke Openbaring *in den leugen staan*.

Wie deze Openbaring Gods met heel zijn hart aangrijpt, *staat* in de *Waarheid*.

Het staan in de Waarheid maakt dus het inzicht in den mensche-

lijken ervaringshorizon ook *vrij* van de voor-oordeelen der immanentiephilosophie, het maakt ook de richting der theoretische kennis op de Waarheid weer mogelijk.

Het snijdt tegelijk de overschatting van de zin-synthetisch-wetenschappelijke kennis, welke in den tijdshorizon gebonden blijft, bij den wortel af.

Het probleem in zake de verhouding tusschen denken en gelooven.

De kennis omtrent God, welke den tijdshorizon *in onze zelfheid* te boven gaat, blijft niettemin naar de goddelijke scheppingorde *aan* onze tijdelijke geloofsfunctie gebonden, welke laatste, gelijk wij vroeger zagen, de leidende grensfunctie is in heel het ontsluitingsproces binnen den tijdelijken zin-samenhang, en dus ook leiding geeft aan het logisch denken.

De nominalistische scheiding tusschen gelooven en denken is in het licht der Christelijke wetsidee een aperte onmogelijkheid en getuigt steeds van een gebrek aan critische *zelf*bezinning in het wijsgeerig denken. Ze is in het licht van het immanentiestandpunt te verstaan als een verborgen of openlijk beleden hypostase van het zin-synthetisch denken.

Natuurlijk kan de geloofsfunctie zoo min als eenige andere nietlogische functie *in de plaats treden* van het theoretisch denken.

Wie meent, dat de in Christus geloovige wetenschap zou beteekenen het uitgeven van de geloofswaarheid voor theoretische kennis, het verlagen van het geloof tot 'Lückenbüszer' van de wetenschap, is wel op een zeer bedenkelijk dwaalspoor.

Evenals zich fundamenteel vergist wie zou meenen, dat de philosophie der wetsidee weer tot de vóór-Kantiaansche rationalistische metaphysica zou terugvallen.

De modale zin der tijdelijke geloofsfunctie is een *andere* dan die der logische denkfunctie. Juist daarom kan de eerste het wetenschappelijk denken 'leiden' met volkomen handhaving van de souvereiniteit in eigen kring.

§ 4 - De perspectivische structuur der waarheid.

Dat de definitieve slag tegen de idee der religieus neutrale wijsbegeerte op het veld van het waarheidsprobleem zou moeten worden geleverd, werd ons reeds in de Prolegomena tot de Wijsbegeerte der Wetsidee duidelijk.

Het neutraliteitspostulaat staat en valt immers met een waarheidsidee, welke de theoretische waarheid voor zelfgenoegzaam houdt. Nu is echter ten allen tijde juist het waarheidsprobleem de Achilleshiel der immanentiephilosophie gebleken. Zoo lang het alleen ging om de *logische, zin-zijde* der waarheid met het daarin gegronde onzelfstandig criterium, nl. het voldoen aan het principium contradictionis, scheen het gemakkelijk het relativisme en scepticisme te weerleggen. Aan deze logische zelf-weerlegging van iedere loochening van een absolute waarheid hebben wij reeds in de *Prolegomena* voldoende aandacht gewijd. Maar het is duidelijk, dat daarmede voor de idee eener algemeengeldige neutrale wijsbegeerte nog niets is gewonnen.

Want zelfs de vraag, wat men dan onder algemeen-geldige waarheid verstaat, is met de logica alleen niet te beantwoorden. Sterker, het logisch criterium der waarheid dankt zijn *logischen zin* juist aan een zin-samenhang en zin-volheid der waarheid, die onafhankelijk van een wetsidee onmogelijk is te vatten.

Ook deze stelling meenen wij door al onze voorafgaande onderzoekingen voldoende te hebben geadstrueerd. Thans gaat het ons om de structuur der waarheid in het licht der Christelijke wetsidee.

Want de ontwikkeling van het Christelijk wijsgeerig denken heeft tot nu toe geen eigen *Christelijke waarheidsidee* opgeleverd. Ik bedoel hier uiteraard, dat de wijsgeerige waarheidsidee van het Christelijk denken tot nu toe niet wezenlijk door den Christelijk-religieuzen wortel van dit denken is gevoed; dat de synthese met de immanentiephilosophie tenslotte een diepe klove liet bestaan tusschen de Schriftopenbaring i.z. de volheid der Waarheid en het theoretisch waarheidscriterium, dat voor het wetenschappelijk denken eenvoudig van de immanentiephilosophie werd overgenomen.

De bedoelde synthese kon geen wezenlijk Christelijke waarheidsidee leveren. Haar hoogste doelwit was de *accomodatie* van het in het immanentiestandpunt gewortelde theoretisch denken aan de Schriftopenbaring; maar deze accomodatie moest aan beide te kort doen. Want de absoluutheid der Christelijke Waarheid gedoogt geen accomodatie met een denken, dat in het uitgangpunt der wijsbegeerte zelfgenoegzaam is verklaard. De verhouding tusschen Christelijke religie en Christelijke wijsbegeerte kan geen andere zijn dan die van een innerlijke doordringing van de laatste door de eerste. En daarom kan ook de verhouding tusschen de geopenbaarde volheid der Waarheid en de theoretische waarheidsidee geen andere zijn.

De waarheid als overeenstemming van denken en zijn in de realistische metaphysica.

Het traditioneele, realistische antwoord op de vraag 'Wat is waarheid?' luidde, gelijk bekend: de overeenstemming van denken en zijn, de 'adaequatio intellectus et rei', gelijk THOMAS VAN AQUINO het formuleerde. Deze opvatting gaat in haar scholastische formuleering terug op ARISTOTELES en is gegrond in de vroeger besproken verwarring tusschen '*Gegenstand*' (*ἀντικείμενον*) en *werkelijk ding*, en in de miskenning van de logische objectszijde der volle tijdelijke werkelijkheid. De ware kennis is volgens haar het *beeld* van den 'Gegenstand' en tusschen dit af-beeldsel en zijn voor-beeld bestaat in alle *ware kennis* de relatie der *adaequaatheid*. De ware kennis bestaat in een assimilatie, een *ὁμόιωσις*, een aanpassing van de redelijke ziel aan de werkelijke dingen op grond van het ingeschapen vermogen der ziel, indrukken van buiten door de zinnen te ervaren.[1)]

Zoo is de Aristotelische *ὁμόιωσις*, de assimilatie, in de realistische scholastiek de grondslag voor de adaequatio, de overeenstemming van denken en zijn, als het wezen der waarheid.

1) ARISTOTELES De anima 418, 3: *τὸ δ'αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ, καθάπερ ἔιρηται. πάσχει μὲν οὖν οὐχ ὅμοιον ὄν, πεπονθὸς δ'ὡμοίωται ἐκεῖνο.*

Door de vis cognitiva (het kennisvermogen) en de vis appetitiva (het begeeringsvermogen) kan de menschelijke ziel zich aan het 'zijn der dingen' aanpassen. Daarom noemt THOMAS VAN AQUINO het *ware* en het *goede* als *transcendentalia:* de *convenientia entis ad animam*. En zoo schrijft hij: 'Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam ... quae quidem correspondentio adaequatio rei et intellectus dicitur.'[1)]

Waar voor ARISTOTELES en THOMAS VAN AQUINO de grond lag voor de aanvaarding eener convenientia entis ad intellectum is niet moeilijk in te zien: Die grond lag in hun *wetsidee*, in hun idee van de wereldorde als een metaphysisch-teleologische redeorde, gegrond in de goddelijke nous.

De waarheid behoort hier tot de eerste 'transcendentale bepalingen' van het metaphysisch zijn, dat voor hen van *noumenaal* karakter was. Over deze traditioneele waarheidsidee sprak KANT, gelijk bekend, als van een bloote 'naamsverklaring' der waarheid. Begrijpelijk! Want voor hem had, evenals voor de geheele humanistische wijsbegeerte, de teleologische wetsidee der Aristotelisch-Thomistische scholastiek haar zin verloren. 'Die Namenerklärung der Wahrheit, dasz sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntnis sei.'[2)]

Heeft nu inderdaad een *religieus onbevooroordeelde kenniscritiek* KANT's criterium der transcendentale waarheid aan het licht gebracht? Wij weten beter! Het is in waarheid KANT's typisch dualistische, humanistische wetsidee, welke zoowel aan zijn kenniscritiek als aan zijn 'Kritik der praktischen Vernunft' en zijn 'Kritik der teleologischen Urteilskraft' ten grondslag ligt.

Het criterium der waarheid bij Kant.

Wanneer KANT van uit zijn humanistische wetsidee de vraag

1) *Quaestiones de Veritate*. Qu. 1 art. lc.
2) *Kr. d.r.V.* (aangeh. uitg.) S. 89.

stelt, hoe de adaequatio van denken en werkelijkheid (als 'objekt', d.i. bij KANT 'Gegenstand') mogelijk is, en op typisch nominalistische wijze het kennistheoretisch criterium der waarheid in de (vermeend transcendentale) *subjectief-functioneele* structuur van het zelfbewustzijn zoekt, dan is niet alleen de zin der waarheid door hem beperkt tot den apriorisch-theoretischen horizon, maar bovendien gerestringeerd tot de *phaenomena*.

De objectieve (bedoeld is: 'gegenstandliche', theoretische) waarheid der apriorische kennis, welke in de synthetische oordeelen a priori is belichaamd, bestaat volgens KANT *daarom* in een overeenstemming van de kennis met de 'Gegenstand', omdat zij zelve den 'Gegenstand' der ervaring (sit venia verbo) eerst mogelijk maakt, doordat zij 'nichts weiter enthält, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt notwendig ist'. De synthetische oordeelen apriori zijn a priori *waar, dwz. streng algemeengeldig en noodwendig*, inzoover zij den grond van de mogelijkheid der ervaring in zich bevatten. En daarom noemt KANT ze ook de 'Quell aller Wahrheit' *vóór* de ervaring, ofschoon ze zelve geen waarheid *in* de ervaring zijn.

De 'empirische' waarheden zijn daarentegen *relatief*, zij zijn binnen den horizon der transcendentale waarheid steeds in het proces der theoretische kennis (d.i. bij KANT 'ervaring') begrepen. Dit 'ervaringsproces' is echter volgens KANT gericht op een absoluut ideaal, hetwelk de (natuur) wetenschap wel is waar nimmer bereikt, maar dat haar nochtans eerst haar eigenlijken en laatsten *zin* verleent. Dit ideaal is dat der volkomen 'Übereinstimmung der Vorstellungen im Gegenstand'.

KANT heeft op den grondslag zijner wetsidee getracht, *den horizon der theoretische waarheid vast te stellen*.

De *vermeend*-transcendente, speculatief-metaphysische waarheidsidee, volgens welke de adaequatio tusschen denken en zijn, een metaphysische overeenstemming is tusschen denkbegrippen en de 'Dinge an sich' werd door hem terecht verworpen.

Daar KANT echter vanuit zijn criticistisch immanentiestandpunt geen inzicht had in de ware structuur van den menschelijken er-

varingshorizon, moest ook de wezenlijk transcendentale structuur der theoretische waarheid hem verborgen blijven. Zijn constructief, in de humanistische wetsidee gegrond, waarheidscriterium moest zelfs leiden tot loochening van de mogelijkheid van andere vakwetenschappelijke kennis, dan die, welke de mathesis en de mathematische physica nastreeft.

En bovenal, door zijn verzelfstandiging van wat Kant de 'transcendentale waarheid' noemde, ondergroef hij inderdaad iederen geldingsgrond der theoretische waarheid.

De phaenomenologische opvatting van den horizon der theoretische waarheid.

Is bij KANT het 'transcendentale subject' zelve de immanente zetel der transcendentale waarheid, in de moderne phaenomenologie (HUSSERL c.s.), die door den vervaltoestand van het humanistisch persoonlijkheids- en wetenschapsideaal is heengegaan, is deze positie fundamenteel gewijzigd. Wat voor KANT nog vaststond als volkomen onproblematisch, nl. de *zekerheid* van den *toegang* van de kennende zelfheid tot de transcendentale waarheid nl. in het transcendentaal theoretisch bewustzijn zelve, is voor HUSSERL juist het grondprobleem zijner phaenomenologie geworden. Het 'transcendentaal gezuiverd', in zijn intentioneele 'Akte' levend, bewustzijn is ontledigd van de zelfverzekerdheid als zijnsgrond der werkelijkheid, het ervaart het apriori slechts als algemeenen 'Gegenstand'. Het apriori, dat bij KANT als de subjectieve constituente van den 'Gegenstand' is gevat, wordt bij HUSSERL zelve tot *Gegenstand*. Dit is het, wat aan het herleefde Duitsche idealisme in HUSSERL als 'positivisme' afstoot. Waar de phaenomenologie de vraag naar de 'Konstitution' van den 'Gegenstand' opwerpt, is dit niet te verstaan als een terugkeer tot KANT's apriorisme, maar veeleer als de vraag naar de *verstaanbaarheid* van den *zin* van den 'Gegenstand', als de vraag naar den subjectief zekeren toegang tot het transcendentale apriori, als 'Gegenstand' van het absolute zingevend bewustzijn, als de vraag naar de ontraadseling van het in de intuitieve wezensaanschouwing gegeven apriori.

De transcendentale waarheid wordt thans gevat als adaequatio (in den zin van een 'zich dekken')[1] van het *intentioneel vermeende* met het in de apriorische wezensaanschouwing 'gegenständlich' *gegevene* ('Sachverhalt').

Maar de verabsoluteering van den horizon der transcendentaaltheoretische waarheid is bij HUSSERL nog verscherpt, waar hij de 'eidetische waarheden' tot eeuwige, den tijd transcendeerende waarheden verheft.

De perspectivische structuur der waarheid.

De ook door KANT niet aangevochten omschrijving van de waarheid als adaequatio intellectus et rei is in haar uitgangspunt georiënteerd aan de hypostase van het theoretisch denken, onverschillig of de immanentiephilosophie daarbij den speculatiefmetaphysischen, dan wel den criticistischen of phaenomenologischen weg inslaat.

In het licht der Christelijke wetsidee heeft het een goeden zin, naar de apriorische *zin-structuur* der waarheid te speuren in verband met den horizon der menschelijke ervaring. Doch dan moet die structuur in haar vollen rijkdom worden gevat, wat *theoretisch* slechts in de Christelijke *waarheidsidee* mogelijk is, in haar richting op de zinvolheid der Waarheid. In de *zin-structuur van den menschelijken ervaringshorizon* vertoont de waarheid dan hetzelfde perspectivisch karakter als deze horizon zelve.

Niet van uit den verabsoluteerden (en daarom misduiden) theoretischen, zin-synthetischen horizon kan de apriorische zin-structuur der waarheid worden verstaan, doch slechts van uit den, door de religieuze zin-volheid der Goddelijke Openbaring doorzichtig gemaakten, transcendenten horizon straalt het licht der Waarheid door den tijdshorizon in de menschelijke ervaring en in de menschelijke theoretische kennis.

De religieuze volheid der Waarheid maakt ook den horizon

1) Vgl. ook SCHELER *Der Formalismus in der Ethik* (3e Ausg.) S. 46: 'In der Deckung von "Gemeintem" und "Gegebenem" wird uns der G e h a l t der phänomenologischen Erfahrung allein k u n d '.

der menschelijke ervaring *vrij*: De Waarheid zal u vrijmaken!

De transcendente, religieuze volheid der Waarheid, die alle waarheid binnen den tijdshorizon eerst mogelijk maakt, raakt niet een abstracte theoretische denkfunctie, maar onze volle *zelfheid*, het *hart* van heel het menschelijk bestaan, het hart dus ook van ons theoretisch denken.

De beteekenis van het woord Waarheid in de Heilige Schrift.

Mijn medewerker Prof. VOLLENHOVEN heeft, naar hij mij in persoonlijke gesprekken mededeelde, een onderzoek ingesteld naar de beteekenis van het woord 'Waarheid' in de Schrift en kwam tot de verrassende slotsom, dat dit woord hier overwegend beteekent *vastheid, zekerheid, betrouwbaarheid*.

Dit geeft m.i. ook aan de vroeger door mij gebruikte uitdrukking, die eveneens aan de Schrift is ontleend ('in de Waarheid staande blijven'!), haar volle, praegnante beteekenis. Ook voor de apriorische ware instelling van het denken is de eerste voorwaarde het *staan* van de zelfheid, die denkt, *in* de Waarheid, door de aanvaarding (met het *hart*) van de Openbaring Gods, die slechts door onze geloofsfunctie in onzen tijdshorizon ingaat, in het volle vertrouwen op de *vastheid* van God's Woord. God is de Oorsprong, de bron van alle waarheid. Christus, als de volkomen Openbaring Gods, is de zin-volheid der Waarheid. Los van deze transcendente volheid der Waarheid hebben de apriorische tijdelijke dimensies der waarheid geen zin, geen gelding, geen aanzijn. Eerst haar transcendente, religieuze dimensie, die het *hart* raakt, geeft de noodwendige *vastheid* en *zekerheid* aan alle tijdelijke waarheid. Het 'staan in de Waarheid' richt ook ons subjectief in-zicht in den tijdshorizon. Ik ontken geenszins, dat de zonde telkens en telkens weer ook het inzicht van den waarachtigen Christen verduistert, terwijl ik anderszijds geenszins loochen, dat ook de niet-Christelijk ingestelde wetenschap *relatief ware standen van zaken* binnen den tijdshorizon heeft ontdekt.

Maar aan één ding mag een wezenlijk Christelijke wijsbegeerte

geen oogenblik twijfelen: nl. dat alle relatieve waarheden binnen den tijdshorizon slechts *waar* zijn *in de volheid der Waarheid*, welke door God in Christus is geopenbaard. Iedere verzelfstandiging, d.i. verabsoluteering, van het relatieve verkeert de waarheid in leugen.

Zelfs het oordeel: 2 × 2 = 4 wordt, gelijk ik reeds in de *Prolegomena* opmerkte, onwaar, wanneer de daarin uitgedrukte wetmatige stand van zaken wordt losgemaakt van de tijdelijke wereldorde en van God's Schepperssouvereiniteit; onwaar, wanneer het wordt verabsoluteerd tot een 'Wahrheit an sich'. *De creatuurlijke werkelijkheid zelve heeft een perspectivischen horizon, welke met iedere verabsoluteering van haar tijdelijke structuur den spot drijft*.

Een oppervlakkig (in wezen apo-statisch) *rusten* in een vermeend in zich zelve *vasten* tijdshorizon der ervaring is in strijd met de waarheid, in strijd met de structuur onzer zelfheid. Wie zich in afvallige instelling aan den niet religieus doorlichten tijdshorizon vastklampt, klampt zich vast aan een fata morgana.

Mijn geheele boek moge dienen ter adstructie van mijn grondstelling, dat juist de perspectivische structuur der waarheid den waarborg levert, dat de Christelijke waarheidsidee ook het wetenschappelijk denken van wortel tot kroon doortrekken *kan* en *moet*, en dat de idee eener wezenlijk *Christelijke* wetenschapsbeoefening heel wat anders is dan een stichtelijke belijdenis, die den immanenten gang van het wetenschappelijk onderzoek ongemoeid laat.

De apriorische tijdelijke dimensies der waarheid.

Afdalende tot den tijdelijken horizon der waarheid komen wij tot haar wezenlijk transcendentale, apriorische structuur-laag, waartoe ook de theoretische waarheidsidee behoort. De vraag rijst: Past althans op de transcendentale waarheid de kwalificatie, dat zij bestaat in een adaequatio intellectus et rei?

In het licht onzer wetsidee moeten wij antwoorden: ook voor *haar* niet. Want de als definitie bedoelde omschrijving der waarheid als overeenstemming van denken en realiteit blijft gegrond

in de valsche idee, dat het denken in zijn transcendentale-apriorische functie de in den tijdshorizon omsloten werkelijkheid transcendeert, terwijl wij van uit den inderdaad transcendenten horizon der waarheid weten, dat ook onze denkfunctie slechts in den tijdelijken zin-samenhang zin en aanzijn heeft.

Heeft de logische wetskring zijn apriorisch-modalen horizon, hetzelfde geldt van alle andere wetskringen, die alle gezamenlijk in den tijdshorizon vervlochten zijn.

Ik wil daarom een andere omschrijving van de transcendentaal-apriorische structuurlaag der waarheid geven, welke aan de Christelijke wetsidee is georiënteerd.

De waarheid is naar haar transcendentaal-apriorische dimensie: de overeenstemming van de subjectieve, door den tijdshorizon omsloten apriorische kennis, gelijk zij in apriorische oordeelen wordt uitgedrukt, met de apriorische structuurwetten der menschelijke ervaring binnen dien tijdshorizon, in de ontslotenheid van den laatste (naar wetsen subjectszijde) voor het licht der transcendente Waarheid in Christus.

In deze omschrijving, welke zoowel de vóór-theoretische als de theoretische dimensie der transcendentale waarheid omvat, komt het vooral op twee punten aan: In de eerste plaats op het daarin uitgedrukte inzicht, dat binnen den transcendentalen tijdshorizon de waarheid naar haar apriorische structuur steeds in een normatieve relatie tusschen de subjectieve kennisactiviteit en haar apriorische structuurwetten is besloten en dat dus geen enkel subjectief transcendentaal a-priori de garantie der waarheid en algemeen-geldigheid *in zich zelve* bezit. En in de tweede plaats, dat de transcendentale structuur der waarheid zelve als zoodanig *onzelfgenoegzaam* is en slechts in de ontslotenheid van den tijdshorizon voor het transcendente licht der Goddelijke Openbaring tot zuivere uitdrukking komt.

De algemeengeldige transcendentale waarheid is dus niet gewaarborgd in subjectief synthetische oordeelen a-priori, gelijk

KANT in zijn criticistische instelling meende. Het 'transcendentale subject' is niet wetgever der ervaring en niet de oorsprong der transcendentale waarheids-dimensie.

Want wel is de transcendentale *structuur* van het menschelijk zelfbewustzijn van boven-willekeurig wetmatig karakter, maar binnen die tijdelijke structuur blijft, gelijk wij reeds zagen, de subjectieve transcendentale vrijheid van het menschelijk zelfbewustzijn tot misduiding van den apriorischen horizon der ervaring gehandhaafd.

De wetmatige structuur waarborgt m.a.w. niet *de juistheid van het apriorisch subjectief inzicht daarin*.

Ook het onware apriorisch inzicht blijft binnen de transcendentale structuur der menschelijke ervaring en is alleen *in* die structuur *mogelijk*.

De geheele criticistische opvatting der transcendentale waarheid als het algemeen-geldige noodwendig apriori in de menschelijke ervaring lijdt aan het kennistheoretisch grond-euvel, dat zij *het probleem i.z. den subjectieven toegang* tot het transcendentaal-apriori der menschelijke ervaring dogmatisch negeert en de apriorische structuur der laatste met een specifieke *subjectieve apriorische synthesis* verwart, van welker *zin-structuur* zij zich geen rekenschap heeft gegeven.

Doordat zij met de *principieele feilbaarheid* van het subjectief kennistheoretisch inzicht geen rekening houdt, dringt zij ons haar *subjectief constructief inzicht* in den transcendentalen ervaringshorizon als *algemeengeldig criterium* der waarheid op!

Wij hebben echter aangetoond, dat het *wijsgeerig inzicht* in den transcendentalen tijdshorizon (en daarmede in de transcendentale apriorische dimensie der waarheid) volstrekt afhankelijk is van het Archimedisch punt van den onderzoeker. Het verwerven van een waar inzicht in dezen horizon is slechts mogelijk bij een radicale prijsgave van het afvallig immanentiestandpunt en dit laatste *kan* de denker niet prijsgeven, zoolang hij niet *in het hart* is gegrepen door de Goddelijke Waarheid, ons in Christus geopenbaard, waardoor de transcendentale horizon onzer ervaring wordt

ontsloten en *vrijgemaakt* van de subjectieve verduistering door de zonde.

Met deze fundamenteele waarheid valt in het Christelijk wijsgeerig denken niet te transigeeren, gelijk helaas maar al te veel is geschied.

Men aanvaardt haar of verwerpt haar *ten volle*, gelijk men het immanentiestandpunt slechts *ten volle* kan aanvaarden of verwerpen.

Wie van haar een logisch dwingend bewijs verlangt, kent nòch de Waarheid, nòch den zin der logische bewijsvoering.

Wat echter de immanentie-philosophie aangaat, zij heeft tot nu toe gemeend, ieder wijsgeerig denken, dat zich op de Openbaring beriep, terzijde te kunnen stellen met de machtsspreuk, dat wijsbegeerte geen geloofskwestie, maar een streng wetenschappelijke aangelegenheid is.

Zij is in deze zelfgenoegzame houding versterkt door den geheelen ontwikkelingsgang der Christelijke wijsbegeerte zelve, die in het teeken stond van het compromis met de immanentiephilosophie en juist daarom niet tot een innerlijke eenheid tusschen religie en wijsbegeerte kon komen.

De wijsbegeerte der wetsidee maakt echter een volharden in deze houding van de zijde der immanentie-philosophie wetenschappelijk onmogelijk.

Deze laatste zal zich voortaan wijsgeerig rekenschap hebben te geven van het subjectief apriorisch karakter der wetsidee, waarvan zij uitgaat en de nieuwe problemen, welke de wijsbegeerte der wetsidee aan de orde heeft gesteld, vanuit haar standpunt ernstig moeten overwegen. Want zou ze zulks niet noodig achten, dan zou zij het verwijt van dogmatisme, dat ik tegen het neutraliteitspostulaat der immanentie-philosophie richtte, het verwijt van dogmatisme in den zin van een wetenschappelijke instelling, die weigert zich te bezinnen op haar diepste grondslagen, door die houding zelve aanvaarden en rechtvaardigen.

De idee der transcendentaal-theoretische waarheid.

De transcendentale structuur der waarheid valt, gelijk wij weten, niet samen met die der theoretische of zin-synthetische waarheid.

De laatste kunnen wij in haar betrekking tot den modalen horizon omschrijven als de *overeenstemming van de subjectief apriorische zin-synthesis, gelijk ze in het apriorisch theoretisch in-zicht actueel is en in theoretische oordeelen a priori wordt uitgedrukt, met de modale zin-structuur van den 'Gegenstand' van het theoretisch denken, in den alzijdigen transcendentalen zin-samenhang van dien 'Gegenstand',binnen den tijdshorizon naar de fundeerende en de transcendentale tijdsrichting en in gebondenheid aan de transcendente zin-volheid der Waarheid*.

Deze ietwat langademige omschrijving van de transcendentale structuur der theoretische waarheid met betrekking tot den modalen horizon onzer ervaring, hebben wij noodig, om geen moment in deze structuur te verwaarloozen. Zij brengt inderdaad de theoretische *waarheidsidee met betrekking tot den modalen horizon onzer ervaring* tot uitdrukking.

KANT's 'Grundsätze des reinen Verstandes' kunnen reeds daarom de wezenlijk *transcendentale* structuur der theoretische waarheid niet treffen, wijl ze niet aan de transcendentale tijdsrichting georiënteerd zijn. Zij kunnen zulks niet, wijl zij den theoretischen ervaringshorizon functionalistisch *afsluiten* in starre *vormen*, die in hun verabsoluteering van den transcendentalen zin-samenhang van onzen tijdshorizon zijn afgetrokken.

Het criterium der transcendentaal-theoretische waarheid in deze waarheidsidee.

Wij hebben thans nader in te gaan, op de beteekenis van de hierboven geformuleerde transcendentale waarheidsidee (in haar betrekking op den modalen horizon onzer ervaring) voor het wetenschappelijk denken.

Wij hebben deze waarheidsidee reeds gehanteerd in de geheele theorie der wetskringen en zagen, dat zij moet voeren tot een

radicaal nieuwe methode van wijsgeerige begripsvorming, welke de wijsgeerige fundamenten ook voor het vakwetenschappelijk denken heeft te leggen.

Thans hebben wij ons in 't bijzonder rekenschap te geven van het apriorisch *waarheidscriterium*, dat deze idee aanwijst. Het probleem in zake het criterium der wetenschappelijke waarheid is in het vakwetenschappelijk denken vertroebeld door de tegenstelling tusschen ‘apriorische’ en ‘empirische’ wetenschappen. Daardoor wordt de indruk gevestigd, alsof de verschillende vakwetenschappen een principieel verschillend waarheidscriterium hanteeren, zoodat men ten aanzien van de theoretische waarheid conventionalist of logicist kan zijn in de mathesis, terwijl men ‘empirist’ moet zijn als historicus of empirisch psycholoog, dat men een pragmatistische waarheidsopvatting kan huldigen in de physica, terwijl men een formalistisch waarheidsbegrip hanteert in de logica enz. enz.; terwijl men eindelijk ten aanzien van wetenschappen als de aesthetica, ethica en de zgn. theologie, voorzoover men ze niet in ‘ervaringswetenschappen’ als de psychologie of historiewetenschap oplost, met het waarheidscriterium in 't geheel geen raad weet.

Wij weten thans genoegzaam, dat geen enkele wetenschap mogelijk is zonder de apriorische zin-synthesis, waarin de modale horizon van den tot ‘Gegenstand’ gemaakten wetskring theoretisch wordt gefixeerd.

Ook voorzoover een vakwetenschappelijk denker zich van deze apriorische zin-synthesis niet critisch rekenschap geeft, moet hij haar impliciet hanteeren, wil hij inderdaad vaktheoretisch onderzoek verrichten. De mathesis kan op zich zelve niet den modalen horizon van den physischen wetskring theoretisch fixeeren, evenmin als de transcendentale moraal-wetenschap dit vermag ten aanzien van den juridischen wetskring of een transcendentale psychologie ten aanzien van den aesthetischen wetskring.

Ten aanzien nu van de apriorisch-theoretische grondslagen van alle vakwetenschappen geldt een zelfde criterium der theoretische waarheid:

overeenstemming onzer subjectief apriorische zin-synthesis met de modale zin-structuur van den ‘Gegenstand’ in den alzijdigen zinsamenhang van den tijdshorizon onzer ervaring, en in betrokkenheid op de religieuze volheid der Waarheid.

De eisch der rechtvaardiging ook van het apriorisch theoretisch inzicht in het proces voor het forum der goddelijke wereldorde.

Apriorisch *on*waar is ieder theoretisch oordeel over den ‘Gegenstand’, dat den modalen horizon van den laatste miskent, de modale souvereiniteit in eigen kring binnen den tijdshorizon loochent. Apriorisch *on*waar ieder theoretisch oordeel, dat principieel den alzijdigen tijdelijken zin-samenhang van den ‘Gegenstand’ in de specifieke zin-synthesis ontkent. Apriorisch *on*waar ieder theoretisch oordeel, waarin een relatieve apriorisch-theoretische waarheid wordt verabsoluteerd tot ‘Wahrheit an sich’; apriorisch *on*waar ieder theoretisch oordeel, waarin het ontsluitingsproces in onzen modalen ervaringshorizon wordt miskend en waarin het theoretisch denken van de transcendente volheid der Waarheid wordt afgetrokken.

Niet slechts de zgn. aposteriorische theoretische inzichten moeten zich in het proces der theoretische ervaring rechtvaardigen, maar ook de apriorische moeten hun aanspraak op relatieve waarheid rechtvaardigen in het proces der wijsgeerige zin-analyse en zin-synthesis voor het forum der goddelijke wereldorde.

En in de goddelijke wereldorde is geen waarachtig inzicht te verwerven, zonder dat onze kennende zelfheid staat in de volle religieuze Waarheid der Goddelijke Woord-openbaring.

Onze theoretische Waarheidsidee is dus inderdaad afhankelijk van onze Christelijke wetsidee, gelijk de theoretische waarheidsopvatting van de immanentie-philosophie in een af-vallige wetsidee is gegrond.

Slechts de aanvaarding van de perspectivische structuur der waarheid vanuit de Openbaring doorbreekt den ban van het subjectivisme in het wijsgeerig inzicht.

Maar - zoo zal men tegenwerpen - de structuur der theoretische waarheid kan toch niet afhankelijk zijn van ons subjectief *inzicht* daarin?

Inderdaad, zoo antwoord ik, niet *afhankelijk* in den zin van *bepaald door, onderworpen aan*.

Maar zonder subjectief inzicht in de structuur der theoretische waarheid blijft die structuur aan mijn kennende zelfheid *verborgen* en geen wijsbegeerte kan het zonder een subjectief gevatte waarheidsidee stellen.

Het subjectief inzicht fungeert zelve in de volle structuur van onzen ervaringshorizon en de theoretische waarheid is zin-loos zonder betrokkenheid op het kosmologisch zelfbewustzijn.

Maar juist als wij dit punt raken, toont de perspectivische structuur der waarheid zich in haar volle praegnantie en blijkt tegelijk, *dat de waarheidsidee der immanentiephilosophie nergens boven het subjectivisme uitkomt*. Naar de goddelijke scheppingsorde is de zin-structuur der Waarheid een perspectivische. In haar transcendente zin-volheid grijpt ze onze zelfheid of wordt ze door onze zelfheid verworpen. Slechts in het *religieuze staan onzer zelfheid in de Waarheid* is de ban van het afvallig subjectivisme gebroken. Van uit den transcendenten, door Christus bevrijden horizon kan het licht der Waarheid nu doorstralen in onzen tijdshorizon en ook de transcendentale theoretische waarheid aan ons subjectief inzicht onthullen.

De immanentie-philosophie echter blijft in den ban van het afvallig theoretisch denken bevangen. Zij mist den *vasten grond der waarheid*, omdat zij niet uit de waarheid is, niet in de waarheid staat.

Haar waarheidsidee is in haar subjectiviteit niet in de volheid der Waarheid geworteld en nergens is de immanentiephilosophie meer subjectivistisch dan waar zij haar waarheidsidee hypostaseert tot de absolute boventijdelijke waarheid, die als waarde of ‘objec-

tieve idee' geheel onafhankelijk zou zijn van het subjectieve theoretisch denken!

* * *

De idee der transcendentale theoretische waarheid stelt in het licht der volle geopenbaarde Waarheid ons kennisproces voor een ontzaggelijke taak, die in den tijdshorizon nimmer gereed kan komen. Zij gedoogt geen verstarring in het theoretisch denken, *geen rust in den tijdelijken zin*, geen rust in een, vermeend absoluten, theoretischen 'vorm der waarheid'. De transcendentale horizon ook der theoretische waarheid is zelve niet star, maar bevindt zich in de onrustige zijnswijze van den *zin*, die zich nergens laat afsluiten tot iets, wat in zich zelve *vast* en *zelfgenoegzaam* is. De idee der *universaliteit in eigen kring* is in de perspectiviteit van de transcendentale structuur der waarheid gevat.

Overeenstemming met het principium exclusae antinomiae als eerste criterium der transcendentaaltheoretische waarheid.

Wij zeiden hierboven, dat onze apriorische theoretische inzichten zich in het *proces* der modale zin-analyse en zin-synthesis voor het forum der goddelijke wereldorde moeten rechtvaardigen.

Gelijk wij reeds in een vroeger verband zagen, richt deze wereldorde over het theoretisch denken in diens apriorische inzichten, door het, bij iedere schending van de souvereiniteit in eigen kring der zin-modaliteiten binnen den transcendentalen tijdshorizon, in innerlijke antinomieën te verwikkelen.

Het voldoen aan het *principium exclusae antinomiae* bleek een criterium bij uitstek van de transcendentale theoretische waarheid.

Van dit kosmologisch criterium bleek het *logische*, gelijk dat in den toets aan het principium contradictionis gegeven is, slechts een onzelfstandige zin-zijde.

De wezenlijke zin-synthetische antinomie wordt steeds geboren uit een theoretische nivelleering van den modalen horizon onzer ervaring, en uit de miskenning van den kosmischen samenhang der zin-modaliteiten binnen den tijdshorizon. Zij onthult een af-

wijking in het theoretisch inzicht van de transcendentale waarheid.

De antinomie woelt, gelijk wij vroeger uitvoerig aantoonden, aan den wortel der immanentiephilosophie, gelijk ze in nog verscherpten vorm woelt aan den wortel der semi-Christelijke synthese-philosophie. Dit is een criterium van beider transcendentale *onwaarheid*.

Het tweede criterium der transcendentaal-theoretische waarheid.

Intusschen heeft de transcendentale theoretische dimensie der waarheid nog een ander criterium: De wijsgeerige theorie moet in waarheid *rekenschap* kunnen geven van de structuur der tijdelijke werkelijkheid, gelijk die zich in de naieve ervaring *geeft*. En dit kan geen enkele wijsbegeerte, die de theoretische zin-synthesis verabsoluteert en de plastische structuur der werkelijkheid in den ononderbroken zin-samenhang van den tijdshorizon functionalistisch wegduidt.

De transcendentale *theoretische* dimensie der waarheid blijft gebonden aan haar *vóór-theoretische* transcendentale dimensie in den tijdshorizon en in den door dezen horizon omsloten modalen en plastischen horizon. Ieder theoretisch denken, dat het vóór-theoretisch gegevene in de zin-systase van den ervaringshorizon wegredeneert, is in strijd met de transcendentale theoretische waarheid, die immers niet 'an sich' bestaat.

In strijd met de transcendentaal-theoretische waarheid is dus bv. de vereenzelving van de individueele verbandsstructuur van den staat met het theoretisch functioneele systeem der rechtsnormen, gelijk zulks in de zgn. 'reine Rechtslehre' van KELSEN geschiedt.

In strijd met de transcendentaal-theoretische waarheid is de criticistische oplossing van het ding der naieve ervaring in een (uit den alzijdigen tijdelijken ervaringshorizon afgetrokken) chaos van zinnelijke indrukken, die slechts door een schematisme van zuivere denkvormen zou zijn geordend.

In strijd met de transcendentaal-theoretische waarheid is iedere

metaphysische uiteenscheuring van den tijdelijken horizon der werkelijkheid in een rijk van phaenomena en een rijk van noumena. Want al zulke apriorisch-theoretische opvattingen gaan uit van een principieele loochening van den plastischen horizon der menschelijke ervaring, *zonder welke geen menschelijke ervaring mogelijk ware*.

Wat blijkt hier dus? Iedere omschrijving van de transcendentale waarheid als het algemeen-geldige, het noodwendige en datgene, wat de ervaring eerst mogelijk maakt, blijft op zich zelve niet meer dan een 'Namenerklärung'. De emphase, waarmede de criticistische kennistheorie de woorden 'algemeengeldigheid en noodwendigheid' gebruikt, om ons de absoluutheid van haar opvatting der theoretische waarheid in te prenten, kan hem, die zich de critische denkhouding heeft eigen gemaakt, welke de wijsbegeerte der wetsidee eischt, niet langer verblinden.

Het subjectivistisch apriorisme der immanentiephilosophie berust op een primaire hypostase van de subjectieve zin-synthesis en is onvereenigbaar met den wezenlijk *critischen* eisch, het *apriorisch subjectief inzicht* in den transcendentaal-theoretischen horizon aan het *proces* voor het forum der goddelijke wereldorde te onderwerpen.

Van het *criterium der transcendentale waarheid* kan geen wezenlijk *critisch* wijsgeerig denken zich afmaken met een bloote 'naamverklaring' van de transcendentale waarheid. En waar de criticistische immanentiephilosophie het decreet der 'reine Vernunft' tot criterium der transcendentale waarheid verheft, eischt de Christelijke waarheidsidee de verstoring van de dogmatistische zelfverzekerdheid, welke in het subject zelve den vasten grond der waarheid meent te hebben gevonden.

Het dynamisch karakter der zgn. experimenteele waarheid in het theoretisch ontsluitingsproces der tijdelijke werkelijkheid.

Zoo is dus de transcendentale structuur der waarheid zelve van

dynamische, in zich zelve niet af te sluiten, zin-geaardheid gebleken. Ook haar theoretisch-transcendentale dimensie is slechts in de idee te benaderen en niet in een star systeem van begripsvormen te omvatten. En ook de *idee* van een *absoluut-theoretische waarheid* is in zich zelve tegenstrijdig.

Geldt zulks echter reeds voor den geheelen transcendentalen tijdshorizon der waarheid, hoeveel te meer geldt het dan voor de concrete relatieve waarheden binnen den tijdshorizon, die door de transcendentale structuur der waarheid bepaald zijn!

Wat de zgn. aposteriorische theoretische waarheid betreft, bedenke men in de eerste plaats, dat de relatief *ware* theoretische kennis tegelijk een *theoretische ontsluiting* der tijdelijke werkelijkheid is, waarbij, op de vroeger uiteengezette wijze, de vóórlogische zin-zijden dier werkelijkheid de *leiding* van het theoretisch denken volgen.

De transcendentale horizon onzer ervaring is de transcendentale horizon der tijdelijke werkelijkheid. Dezelfde zin-dynamiek, welke aan den eerste eigen is, is aan den tweede eigen.

Men beschouwe ook het natuurwetenschappelijk experiment in dit licht.

De natuurwetenschappelijke theorie moet, zoo zegt men, haar waarheid experimenteel aantoonen.

Het experiment nu appelleert zonder mogelijke tegenspraak op de zinnelijke zijde onzer ervaring. Ligt dus het experimenteele waarheidscriterium der mathematische natuurwetenschap in de overeenstemming van onze theoretische begrippen met een concrete natuurwerkelijkheid ‘an sich’, gelijk die zich in de zinnelijke indrukken *afbeeldt?*

In geenen deele! Een ‘natuurwerkelijkheid an sich’ bestaat niet, gelijk wij weten; een afbeelding van de vóór-psychische zin-zijden der werkelijkheid in het zinnelijk waarnemingsbeeld is, gelijk wij bij de behandeling der modale subject-objectrelatie aantoonden, onmogelijk.

Hoe dan? Moeten wij het experiment dan in KANT's lijn criticistisch duiden uit een bloot schematischen samenhang tusschen onze denk-

categorieën met de zinnelijke verschijnselen, die zelve *gegeven* zouden zijn?

Ook deze zin-duiding van het experiment is op de vroeger omstandig aangegeven gronden in strijd met de waarheid. Niets is ons 'zuiver zinnelijk' *gegeven*.

Maar bovendien - en daarop wil ik in dit verband den nadruk leggen - de objectief-zinnelijke zijde onzer ervaring, waarop het experiment een beroep doet, moet zelve eerst door het theoretisch denken *ontsloten*, in haar modalen zin *verdiept* zijn, zal zij als *getuige* in het proces der theoretische waarheid kunnen worden aangeroepen.

In deze theoretische ontsluiting verdiept zich de zinnelijke objectszijde der werkelijkheid zelve!

Of heeft de naieve, vóór-theoretische ervaring geen zinnelijke objectszijde? Waarom kan dan het wetenschappelijk experiment niet zonder meer op *deze* niet-theoretisch ontsloten zinnelijke objectszijde der ervaring appelleeren? Omdat de niet theoretisch ontsloten zinnelijkheid aan de theorie nog niets te *zeggen* heeft.

Wij meten temperaturen, wij meten den gasdruk, wij onderzoeken het physicale en biologische micro-gebeuren[1)] met behulp van wetenschappelijk geconstrueerde instrumenten en maken daardoor objectief *zichtbaar*, wat in de vóór-theoretische ervaring *nog niet objectief zichtbaar was*. En daarmede ontsluiten wij theoretisch inderdaad de zinnelijke zijde der volle tijdelijke werkelijkheid door haar modale *zin-verdieping*, gelijk wij daardoor tegelijk de naieve ervaring theoretisch ontsluiten en *niet afbreken*. En deze theoretische ontsluiting der objectief zinnelijke zijde der werkelijkheid onderstelt de theoretische ontsluiting van de vóór-psychische zijden der werkelijkheid, welke zich in het theoretisch verdiept waarnemingsbeeld (analogisch) *objectiveeren*. Dit geheele proces van theoretische ontsluiting der tijdelijke werkelijkheid is

1) Ik schrijf niet zonder opzet: *physicaal* en *biologisch*, om uit te drukken, dat het hier inderdaad de theoretisch ontsloten physische en biotische zijden der werkelijkheid betreft.

echter slechts mogelijk in het kader der goddelijke wereldorde, die met het humanistisch postulaat van de zelfgenoegzaamheid en souvereiniteit van het theoretisch denken den spot drijft.

Gelijk de afvallige historievormer de beschavingsontwikkeling slechts wezenlijk kan *vormen*, voorzoover hij practisch voor die wereldorde, die hij subjectief niet erkent, capituleert, zoo kan de afvallige wetenschap de werkelijkheid slechts theoretisch ontsluiten en daarbij relatieve theoretische waarheden onthullen, voorzoover zij telkens weer capituleert voor de tijdelijke goddelijke wereldorde, die zij als een geloofszaak buiten haar gezichtsveld meent te hebben gesloten.

§ 5 - De individualiteit der menschelijke ervaring in Scheler's phaenomenologie.

Bij het onderzoek naar de perspectivische structuur van den menschelijken ervaringshorizon wezen wij op den plastischen horizon der individualiteits-structuur. De *structuur* der individualiteit is uiteraard niet zelve de individualiteit.

In het tegenwoordig kennistheoretisch verband mogen we echter niet verzuimen ook op de individualiteit in de menschelijke ervaring te wijzen.

Wij stellen op den voorgrond, dat de Kantiaansche en Neo-Kantiaansche kennistheorie ook in dit opzicht tegenover het kennistheoretisch probleem principieel is te kort geschoten, dat het op dogmatische wijze de individualiteit in de ervaringactiviteit als een *psychologische* aangelegenheid kwalificeerde, die als zoodanig de kennistheorie niet zou aangaan. Ook dit vooroordeel dienen wij tot in den religieuzen wortel te doorgronden.

De vermeende emancipeering van de transcendentale theoretische waarheid van den transcendenten religieuzen horizon der ervaring leidde in de eerste plaats tot de hypostase van het zgn. transcendentaal bewustzijn tot het eigenlijk (boven-individueel) subject der theoretische kennis. Met het wezenlijk kosmologisch zelf-bewustzijn werd daardoor tegelijk de eigenlijke *kennis-activiteit* uit de kennistheorie uitgeschakeld en *met de kennis-activiteit*

de individualiteit, welke aan de subjectszijde van al onze ervaring, ook aan de subjectiviteit van de theoretische kennis, inhaerent is.

De subjectiviteit van het actueele *inzicht* in den transcendentalen horizon onzer ervaring moest geheel worden gemaskeerd, omdat zij voor de criticistische kennistheorie de groote crux vormde bij de proclameering van de 'algemeengeldigheid', noodwendigheid en zelfgenoegzaamheid van haar theoretische constructieve abstracties.

Met het onderzoek naar de subjectiviteit van het actueele inzicht werd de psychologie gelukkig gemaakt, die als 'empirische wetenschap' toch de 'apriorische kennistheorie' van het criticisme niet zou kunnen bedreigen. Gesteld immers, dat die psychologie zich mocht verstouten tot het opperen van twijfel aan de criticistische constructie van het 'transcendentaal bewustzijn', dan kon zij aanstonds met de critische machtsspreuk worden terechtgewezen, dat zij door dien twijfel haar eigen 'transcendentale grondslagen' verloochende!

Op het immanentiestandpunt moest het criticistisch apriorisme 'überboten' worden, wilde men voor de subjectieve actualiteit in de ervaring weer een waardige plaats onder den wijsgeerigen hemel veroveren.

HUSSERL's phaenomenologie met haar 'adaequate Wesensanschauung' proclameerde zich tot wijsgeerige grondwetenschap, die ook de kennistheorie eerst zou moeten *fundeeren*.

Zij plaatste de 'Bewusztseinsakte' met haar intentioneelen inhoud zelve in het centrum van het onderzoek en verzekerde zich bij voorbaat tegen iedere psychologistische misduiding van haar onderzoekingsmethode van de zijde der criticistische kennisleer. Maar HUSSERL verving tenslotte de *criticistische* constructie van het 'transcendentaal bewustzijn' slechts door de *phaenomenologische* van het 'reine actueele Ich' met zijn intentioneele bewustzijnsacten, als residuum der methodische 'Weltvernichtung'. En in dit phaenomenologisch gevat 'transcendentaal bewustzijn' was evenmin voor de individualiteit plaats.

Scheler's leer in zake de individualiteit der absolute waarheid als 'personalgültige Wahrheit'.

Met de hypostase van het 'transcendentaal algemeengeldig bewustzijn' tot het absolute ervaringssubject, tot het 'unbedingte' *kennend subject*, heeft in phaenomenologischen kring eerst SCHELER radicaal gebroken[1] in zijn schier revolutionair klinkende stelling, dat iedere individueele persoon haar eigen individueelen kosmos heeft, waarin zij zich beleeft[2] en dat de absolute waarheid omtrent den kosmos noodwendig een individueel persoonlijk karakter draagt, zoodat zij voor iedere persoon een anderen inhoud moet bezitten.

SCHELER heeft bij voorbaat de critiek van Kantiaansche zijde afgewezen, dat hij door deze personalistische beschouwing van het actueele zelfbewustzijn en van de absolute waarheid zich in subjectivistische en scepticistische banen zou bewegen.

Integendeel verwijt hij juist aan de criticistische transcendentaal-philosophie een subjectivistische vervalsching van waarheid, werkelijkheid en 'Gegenstand', daar zij den kosmos in diens totaliteit tot een subjectieve *rede-idee* moet vervluchtigen[3] en den 'Gegenstand' denatureert tot een noodwendige en algemeengeldige voorstellingsverbinding, welke in haar bepalenden *vorm* door het subject geschapen wordt.

1) Dat de eveneens door DILTHEY beïnvloede OSWALD SPENGLER vanuit zijn irrationalistisch-historisch standpunt nog tot een veel radicaler breuk met de constructie van het algemeengeldig kennistheoretisch subject komt, is op zich zelf niets bijzonders. Zie zijn *Der Untergang des Abendlandes* (15-22 Aufl., 1920) Bnd. I S. 88. Hij vervalt in zijn levensphilosophie echter tot een volkomen relativisme en kennistheoretisch scepticisme, daar hij niet, gelijk SCHELER, de constantheid van 'apriorische, zich in wezensaanschouwing adaequaat gevende' wezensstructuren aanvaardt. Zie a.w. S. 227: 'Und deshalb gibt es so viele Welte als es Menschen und Kulturen gibt, und im Dasein jedes einzelnen ist die vermeintlich einzige selbständige und ewige Welt - die jeder mit dem andern gemein zu haben glaubt - ein immer neues, einmaliges, wie sich wiederholendes Erlebnis'.
2) *Der Formalismus in der Ethik* u.s.w. S. 408 ff.
3) Volgens KANT is immers de kosmos aan het transcendentaal bewustzijn inderdaad niet gegeven, maar is hij slechts een idee, een theoretisch grensbegrip.

SCHELER houdt zelf wel vast aan de phaenomenologische opvatting van een transcendentaal intentioneel bewustzijn, maar hij ziet in, dat daarin de kennende persoonlijkheid nog niet vervat is, dat dit bloot *vermeenend* transcendentaal bewustzijn ons den 'Gegenstand' slechts als *vermeenden*, als *intentioneelen* geeft, dat dus de kosmos ons hier niet tot '*Selbst*gegebenheit' komt.

Tot het volle 'wezen' der *persoon*, die zich slechts in '*geestelijke*' acten beleeft en door SCHELER scherp van het volgens hem slechts *psychische 'ik'* wordt onderscheiden, behoort de *individualiteit*.

> Ik geef hieronder een uitvoerig citaat, om SCHELER zelf aan het woord te laten:
> 'Nehme ich von einer beliebigen Person nur einen ihrer konkreten Akte, so enthält dieser Aktus nicht nur alle möglichen Aktwesen in sich, sondern sein gegenständliches Korrelat enthält auch alle wesenhaften Weltfaktoren in sich, z.B. Ichkeit, individuelles Ich, alle wesenhaften Konstituenten des Psychischen, desgleichen Auszerweltlichkeit, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Leibphänomen, Dinglichkeit, Wirken usw. usw. Und dies nach einem apriorisch gesetzmäszigen Aufbau, der ohne Ansehung des besonderen Falles für alle möglichen Personen und alle möglichen Akte jeder Person gilt und nicht nur für die wirkliche Welt, sondern für alle möglichen Welten. Auszerdem aber enthält er auch noch ein letztes Eigenartiges, in Wesensbegriffe die auf allgemeine Wahrheiten gehen, nie Faszbares, einen originalen Wesenszug, der nur und nur der "Welt" dieser Person und keiner anderen eignet. Der Tatbestand aber, dasz dies sei, ist nicht ein empirisch vorgefundener; und ebensowenig ist er dieses individuelle apriorische Wesen selbst; er ist vielmehr selbst noch ein allgemeiner Wesenszug aller nur m ö g l i c h e n W e l t e n . Reduzieren wir also alles, was einer konkreten Person überhaupt "gegeben" ist, auf die phänomenalen Wesenheiten, die ihr rein s e l b s t gegeben sind, d.h. auf Tatsachen, die vollkommen sind, was sie sind - so dasz alle noch abstrakten Aktqualitäten, Formen, Richtungen und alles nur an Akten Scheidbare in die G e g e b e n h e i t s sphäre für den reinen und formlosen Akt der Person eingeht - so haben wir hier allein eine daseins-a b s o l u t e Welt, und wir befinden uns im Reiche der Sache an sich. Und umgekehrt gilt: So lange noch für verschiedene individuelle Personen eine e i n z i g e Welt besteht, die gleichwohl als "selbstgegeben" und als "absolut" angesehen wird, ist diese Einzigkeit und Dieselbigkeit jener Welt notwendig S c h e i n und es sind faktisch nur Gegenstandsbereiche, die daseinsrelativ zu irgendeiner Trägerart der konkreten Personalität (z.B. zu Lebewesen, Mensch, Rasse usw.)sind, gegeben; oder es ist zwar "die Welt", d.h.

> die e i n e, alle konkreten Welten umfassende, konkrete Welt “gegeben” - aber sie ist nicht “selbstgegeben”, sondern nur gemeint: d.h. “die Welt” wird in diesem Falle zu einer bloszen “Idee” im Sinne (aber nicht mit dem Realitäts-vorzeigen) KANT's, der ja das Wesen “der Welt” selbst zu einer “Idee” herabsetzen zu dürfen glaubte. “D i e W e l t” ist aber durchaus keine “Idee”, sondern ein absolutseiendes, überall konkretes, individuelles Sein, und die Intention auf sie wird nur zu einer prinzipiell unerfüllbaren Idee, zu einem blosz gemeinten, sofern wir fordern, dasz sie einer beliebigen M e h r h e i t von individuellen Personen “gegeben” und dabei selbstgegeben sei; oder auch solange wir eine “Allgemeingültigkeit” der Feststellung und Bestimmung ihres Seins und Inhalts durch allgemeine Begriffe und Sätze zur Bedingung ihrer und jeder Art von Existenz machen zu dürfen meinen. Denn eine *solche* Bestimmung ist wesenhaft nie über die Welt möglich.’[1)]

In deze beschouwing van SCHELER treft ons de merkwaardige individualiseering en personifieering van het Husserliaansche transcendentaal (phaenomenologisch) bewustzijn[2)], waardoor alle nadruk wordt gelegd op het individueel-persoonlijk *wezens*karakter der ervaringsactiviteit en tegelijk aan de waarheid een individueel karakter wordt toegekend.

Wie *concreet* denken, of *concreet* willen zegt, aldus SCHELER, die onderstelt daarmede zonder meer de geheele individueele persoonlijkheid (als ‘totaliteit der geestesactiviteit’), daar het zonder deze slechts over *abstrakte*. ‘Aktwesen’ gaat: ‘Konkretheit aber gehört selbst zum Wesen - nicht erst der Setzung von Wirklichkeit’.[3)]

Daar nu SCHELER de *kosmische werkelijkheid* naturalistisch vat, haar *af*sluit in haar physisch-psychische zin-zijden, moet hij de in den tijdshorizon gevatte, theoretische kennis-activiteit tot een van alle kosmische werkelijkheid onafhankelijke persoonlijke ‘geestes-activiteit’ hypostaseeren. Dus moet ook het aan den kosmos immanente karakter der in de wezensaanschouwing actueele zinsynthesis worden geloochend.

Welke plaats krijgt bij hem nu de individualiteit in de ‘kosmos’-

1) a.w. S. 408/9.
2) SCHELER zelf spreekt van ‘bewustzijn’ liever alleen in psychologischen zin!
3) S. 412.

ervaring? Iedere individueele persoon heeft volgens SCHELER zijn volstrekt individueelen kosmos, zijn 'Personalwelt'.

Deze 'Personalwelt', als correlaat van de (slechts in geestelijke 'acten' levende) individueele persoonlijkheid, is door SCHELER gevat als *mikrokosmos*.

Nu stelt hij echter de vraag, of ook 'die Idee eines e i n z i g e n i d e n t i s c h e n w i r k l i c h e n W e l t - hinausgehend über das apriorische Wesensgefüge, das "alle möglichen Welten" bindet - noch eine phänomenale Erfüllung hat, oder ob es bei der Vielheit der Personalwelten zu bleiben hat'.[1)]

Bestaat er zulk een *makrokosmos*, dan moet onze mikrokosmos, met behoud van zijn, 'kosmische totaliteit', daarvan deel uitmaken. Aan de idee van een makrokosmos is ons volgens SCHELER één ding niet vreemd, nl. zijn *apriorische wezensstructuur*, welke door de phaenomenologie wordt vastgesteld. Want deze 'wezensstructuur' geldt voor alle mogelijke werelden, daar zij voor het 'algemeene wezen' *wereld* geldt. Het personeele correlaat van dezen makrokosmos ware dan de idee van een oneindige en volkomen geestespersoon, wier 'acten' ons naar haar 'wezenswetmatigheid' worden gegeven in de 'phaenomenologie der acten', welke immers de actueele structuren *van alle mogelijke* personen onderzoekt. Maar dit persoon-correlaat van den makrokosmos zou, om ook slechts de wezensvoorwaarde eener werkelijkheid te vervullen, *concreet* moeten zijn. Zoo is dan de godsidee met de eenheid, identiteit en eenigheid van den kosmos op grond van een phaenomenologischen wezens-samenhang *medegegeven* en luidt SCHELER's conclusie:

'Jede Einheit der Welt' (und damit alle Spielarten des Monismus und Pantheismus) o h n e einen Wesensregresz auf einen p e r s ö n l i c h e n G o t t, desgleichen jede Art von 'Ersatz' des persönlichen Gottes, sei es durch eine 'allgemeine Weltvernunft', durch ein 'transszendentales Vernunftich', durch einen 'sittlichen Weltordner' (KANT), durch eine 'ordo ordinans' (FICHTE in seiner ersten Periode), durch ein unendliches logisches 'Subjekt' (HEGEL),

1) a.w. S. 411.

durch ein unpersönliches oder soidisant ‘überpersönliches Unbewusztes’ usw., sind auch philosophisch ‘widersinnige’ Annahmen. Denn sie widerstreiten evidenten Wesenszusammenhängen, die aufweisbar sind’.

En hieruit vloeit voort: ‘Alles amare, contemplare, cogitare, velle ist (mithin) mit der einen konkreten Welt, den Makrokosmos, erst als ein amare, contemplare, cogitare und velle “in Deo” intentional verknüpft’.

Zoo mondt dus SCHELER's idee van het individueel-persoonlijk zelfbewustzijn uit in zijn gods-idee.

En van uit deze persoonlijke gods-idee, die volgens hem slechts *in een concrete openbaring Gods aan een persoon* door deze als *reëel* kan worden ervaren, vindt SCHELER dan verder den weg tot een inter-individueele *wezensgemeenschap* van individueele personen, die gefundeerd is in de gemeenschap dezer personen met ‘God’, als het persoonlijk correlaat van den makrokosmos. Alle ‘andere gemeenschappen van zedelijk of juridisch karakter’ hebben volgens hem deze mogelijke gemeenschap met den persoonlijken God tot *fundament*.

Het speculatief-metaphysisch karakter van SCHELER's godsidee en persoons-idee, waaraan de mogelijkheid van een ‘makrokosmos’ en van een gemeenschappelijk-menschelijke ervaring wordt vastgeknoopt, wordt hier nogmaals geaccentueerd in de stelling, dat de ‘actueele persoonlijkheid Gods’ als ‘persoon der personen’ onder *dezelfde ‘phaenomenologische wezenswetmatigheden’* staat als de *menschelijke* persoonlijkheid. De menschelijke persoonlijkheid moet in haar individualiteit van het ‘individueele ik’ onderscheiden worden, om straks haar slot-hypostase tot ‘goddelijke persoon’ mogelijk te maken. Immers de menschelijke zelfheid als individueele ikheid onderstelt ‘wezensnoodwendig’ een ‘Du’, een ‘lichaam’ en een ‘buitenwereld’ ‘lauter Dinge, die von Gott zu prädizieren a priori widersinnig (wäre)’. M.a.w., omdat de ‘idee’ van een persoonlijk God geen binding aan een kosmische werkelijkheid en aan een gemeenschap van ‘ikken’ gedoogt, moet ook de menschelijke persoonlijkheid boven de individueele ik-heid worden gehyposta-

seerd. Altemaal speculaties, waartoe men komt, wanneer het theoretisch denken de critische grenslijn der scheppingsorde poogt te overschrijden, welke een onoverkomelijke grens stelt tusschen het absolute Zijn Gods en de van Hem diep afhankelijke *zin* Zijner schepping.

Deze phaenomenologische godsidee is de apo-theose van het humanistisch persoonlijkheidsideaal in zijn typisch Scheleriaansche conceptie.

Critiek op Scheler's opvatting van de individualiteit der zelf-ervaring en der absolute waarheid.

Hoe nu over SCHELER's opvatting in zake de individualiteit van de persoonlijke ervaring en de persoonlijke individualiteit der absolute waarheid te oordeelen?

Het Christelijk denken moet tegenover een figuur als SCHELER uitermate op zijn hoede zijn, daar zijn stelsel in den tijd, waarin hij zijn ethisch hoofdwerk schreef, van een bedriegelijk Christelijke sfeer omgeven was[1)], waardoor de valstrikken van het immanentiestandpunt licht over het hoofd worden gezien.

SCHELER vat, als wij hem goed verstaan, de individualiteit zelve als absolute 'Bedingung' in de 'concrete wezensstructuur' der menschelijke ervaring, of, gelijk wij van ons standpunt zeggen, in den transcendentalen horizon der ervaring, waarin SCHELER op speculatieve wijze ook den transcendenten, religieuzen horizon zoekt.

Dit is karakteristiek voor het *irrationalistisch* standpunt, daar op deze wijze in laatste instantie de individualiteit *boven* de *wet* komt te staan. Dan moet natuurlijk ook de zin-volheid der waarheid iets zijn, wat onder geen wet gebonden is. Het *wetmatige* wordt een *abstracte* 'Wesensgesetzmäszigkeit', de individueele persoon wordt daarentegen in haar volstrekt individueelen mikrokosmos afgesloten en de metaphysische godsidee moet worden te-

1) Die eerst verstoord werd in de tragische laatste periode van zijn denken, waarvoor zijn boekje *Die Stellung des Menschen im Kosmos* representatief is.

hulp geroepen om den ban van het hier dreigend solipsisme te verbreken.

De inzet dezer geheele beschouwing is SCHELER's opvatting van de individueele persoonlijkheid (eerste persoon *singularis!*). Aan het concreet phaenomenologisch inzicht der individueele geestpersoon, die als zoodanig aan haar gesloten mikro-kosmos gebonden blijft, hangt de godsidee. Maar deze godsidee kan dan niet als 'deus ex machina' worden te hulp geroepen om weer den weg tot een makrokosmische ervaring te effenen. De muren der individualiteitshypostase hebben geen vensters!

Met deze, in den wortel *irrationalistische*, geestesmetaphysica komt de door SCHELER niet prijsgegeven Husserliaansche opvatting der transcendentale mogelijkheid en wezensnoodwendigheid in een merkwaardige spanning te staan.

Want deze opvatting is zoo *rationalistisch* mogelijk en knoopt (in eigen phaenomenologische nuanceering) bij LEIBNIZ' idee der 'verités éternelles' aan.

Het spreken van alle *mogelijke werelden*, en alle *mogelijke* persoonlijkheden (buiten de menschelijke) wijst op een typisch speculatief-rationalistische poging tot hypostaseering van den theoretisch-transcendentalen horizon der menschelijke werkelijkheidservaring. Deze opvatting van het *mogelijke* is daarom zin-loos, wijl men van den *kosmos* niet anders kan spreken dan *in* zijn tijdshorizon, gelijk die in de goddelijke scheppingsorde gesteld is. En om denzelfden reden heeft het geen zin te spreken van alle *mogelijke* persoonlijkheden buiten de menschelijke, inzooverre namelijk de transcendente menschelijke zelfheid, als creatuur, den door God in Zijn scheppingsorde gestelden transcendenten religieuzen horizon der menschelijke ervaring niet kan overschrijden. Wanneer de Christen vol ontzag spreekt over den levenden persoonlijken God, gelijk Hij zich in Zijn ontfermende genade aan den gevallen mensch weer heeft willen openbaren, dan blijft hij ook in de gemeenschap met dien God in Christus, binnen de menschelijk-creatuurlijke grenzen der ervaringsmogelijkheid. Dan wordt iedere theoretische idee van een 'phaenomenologische

wezensmogelijkheid' van God als 'persoon der personen' tot een lachwekkende openbaring van de menschelijke *ὕβρις*, die God aan de creatuurlijke grenzen van den menschelijken bestaanshorizon wil binden.

§ 6 - De individualiteit der menschelijke ervaring binnen den structureelen ervaringshorizon en de beschouwing van den mensch als mikrokosmos.

De onbruikbaarheid van de opvatting van den mensch als mikrokosmos.

De door SCHELER gehanteerde tegenstelling van mikrokosmos en makrokosmos is in de Christelijke wijsbegeerte principieel *onbruikbaar*. Men kan den oorsprong dezer tegenstelling vervolgen tot de Ionische natuur-philosophie. Zij gaat uit de Grieksche philosophie (PLATO, ARISTOTELES, de Stoa, Philo, en het neo-Platonisme) over in de Middeleeuwsche scholastiek; vervuld van het nieuwe humanistische persoonlijkheidsideaal dringt de opvatting van den mensch als mikro-kosmos (monade, spiegel van den makrokosmos) door in de renaissance-philosophie en in de gerijpte humanistische wijsbegeerte, waar zij alle schakeeringen van de humanistische wetsidee aanneemt (van BRUNO over LEIBNIZ naar HERDER, GOETHE, SCHOPENHAUER, SCHELLING en LOTZE). De kosmos-idee, waarvan de immanentie-philosophie in al deze schakeeringen, ook in haar middeleeuwsche synthese met het Christelijk Schriftgeloof uitgaat, is evenzeer onvereenigbaar met de ons in de Schrift geopenbaarde Waarheid, als de idee van den mensch als mikro-kosmos.

Wanneer de mensch in zijn volle zelfheid den tijdelijken kosmos naar al diens zin-zijden transcendeert *en deel heeft aan den transcendenten wortel van den kosmos*, dan kan hij in de volle individualiteit van zijn bestaan niet een in zich afgesloten mikrokosmos, een spiegel van den zgn. makrokosmos zijn, nòch, gelijk SCHELER stelt, het 'persoonlijk correlaat' van een volstrekt individueelen mikrokosmos.

In SCHELER's conceptie wordt de mikrokosmos-idee beheerscht door zijn in den wortel irrationalistisch-personalistische opvatting van den transcendentalen horizon der menschelijke ervaring.

De subjectieve individualiteit bepaalt bij hem ter laatste instantie dezen horizon en zoo wordt de laatste in SCHELER's gedachtengang tot een *individueele kosmische horizon*, die voor iedere persoon 'wezensnoodwendig' verschillend is. Ook de absolute waarheid wordt voor iedere persoon individueel een *absoluut andere!*

De 'godsidee' van SCHELER, die volgens hem alleen door een individueele openbaring 'gerealiseerd' kan worden, blijft voor ieder, die deze individueele, hoogst persoonlijke, openbaring niet ontvangen heeft, een bloot intentioneele theoretische hypostase, vanwaaruit de mogelijkheid eener *reëele beleving* van den 'makrokosmos' nimmer valt te verstaan.

Wij beginnen tegenover deze idee van den mikro-kosmos vast te stellen, dat de subjectieve individualiteit nimmer den structureelen horizon der menschelijke ervaring en van den kosmos kan *bepalen*.

De bedoelde horizon is een structureele orde, de Goddelijke scheppingsorde zelve; hij sluit omgekeerd de individualiteit der menschelijke persoonlijkheid, naar haar religieuzen wortel zoowel als naar haar tijdelijk bestaan, in een haar *bepalende, begrenzende structuur*. De creatuurlijke subjectieve individualiteit kan zich zelve niet bepalen en begrenzen, doch is apriori bepaald en begrensd door de goddelijke orde.

Daarmede wordt niet rationalistisch deze structuur zelve tot zgn. 'transcendentaal subject' der menschelijke ervaring geproclameerd.

Het subject der volle menschelijke ervaring, de menschelijke zelfheid, blijft individueel en deze individualiteit blijft ook binnen den tijdshorizon aan de ervarende subjectiviteit inhaerent.

Maar de transcendente en transcendentale *structuur* van deze subjectiviteit kan zelve niet *subjectief* individueel zijn. Zonder haar boven-individueele wetmatigheid zou de individueele subjectiviteit een *ἄπειρον*, een zin-looze *onbepaaldheid* zijn. De mogelijkheid der subjectieve ervaring ware *opgeheven*, zoo de *horizon* der menschelijke ervaring subjectief-individueel ware.

Het kosmisch zelfbewustzijn, waarin alle *kosmologisch* kennen

gefundeerd blijft, is niet een zich belevend instellen in den volstrekt individueelen horizon van een ‘Personalwelt’, van een ‘mikrokosmos’, maar veeleer in den *vollen, eenigen, door God geschapen kosmos* binnen den tijdshorizon, in den vollen zin-samenhang van al diens modale en plastische structuren.

De naieve ervaring, het groote primaire datum voor alle kennistheorie, weet niets van een kosmos als individueele ‘Personalwelt’, die alleen in abstracte algemeene, *bloot vermeende wezensstructuur* met de tallooze andere ‘Personalwelten’ eenzelvig zoude zijn. *Daartegen waakt reeds de vroeger geanalyseerde subject-objectrelatie in den modalen en de nog te analyseeren subject-objectrelatie in den plastischen horizon der menschelijke ervaring*.

Zijn individueel bestaan binnen den tijdshorizon ervaart de mensch slechts *in den eenigen kosmos*, waarbinnen hij met alle andere schepselen gevoegd is, ook in de tallooze structuren der tijdelijke samenlevingsverbanden.

En *binnen den tijdshorizon* wint het zelfbewustzijn eerst in een (ook historisch bepaald) ontwikkelingsproces aan individualiteit.

De kosmos is zelve niet individueel te noemen; zijn eenige tijdelijke zin-samenhang is veeleer het structureele raam, waarbinnen de individualiteit der tijdelijke dingen en samenlevingsverbanden alleen mogelijk is.

De verbandsstructuur der menschelijke kennis binnen den tijdshorizon.

En de individualiteit der menschelijke ervaring binnen den tijdshorizon vertoont een *verbandsstructuur*, die iedere mogelijkheid van een hermetisch afgesloten ‘mikrokosmos’ uitsluit, en geenszins in SCHELER's speculatieve godsidee is gefundeerd.

Mijn individueele kennisactiviteit, zoowel in theoretischen als vóór-theoretischen zin, wordt gedragen door een ontzaggelijk veel omvangrijker en gespecialiseerde subjectieve verbandskennis, welker inhoud in de geslachten der menschheid is vergaderd. En het is nòch zoo, dat die verbandskennis in de som van de individueele zelfbewustzijnen zou opgaan, nòch zoo, dat zij alle persoonlijke

individualiteit en genialiteit in de kenniswerkzaamheid zou opheffen.

De theoretische kennis der menschheid is grootendeels in een structuur *geobjectiveerd*, die haar onafhankelijk maakt van het oogenblikkelijk actueele, individueele inzicht der individueele menschen, ook al blijft zij in de subject-objectstructuur van den tijdelijken horizon der menschelijke ervaring gevoegd, als *objectieve* structuur in noodwendige betrekking tot *mogelijke subjectieve* kennis-activiteit.

Zij heeft een symbolisch bepaalde objectieve verbands-structuur ontvangen, die wij eerst met behulp van het dingbegrip kunnen analyseeren, waarover wij in het volgend Boek handelen.

Dat in den religieuzen wortel van onzen kosmos zelve de individualiteit der persoonlijkheid *verbandsstructuur* vertoont, zullen wij eveneens in dit derde Boek nader in het licht stellen.

Zeker is het, dat de menschheidskennis, die op deze wijze in symbolische realiteitsstructuur is geobjectiveerd, nimmer in haar totaliteit in de actueele kennis der individueele menschen is vervat.

SCHELER meent, dat de 'wezensaanschouwing' ons het *wezen a-symbolisch* geeft. Hij moet dus van zijn standpunt juist in de symbolische structuur der theoretische menschheidskennis een onbedriegelijke aanwijzing zien, dat zij niet tot den concreten 'daseins-absoluten' kosmos kan behooren. Maar deze opvatting berooft den kosmos van een essentieele zin-zijde zijner volle tijdelijke werkelijkheid en is dus in strijd met de transcendentale waarheid, die aan den modalen horizon onzer ervaring gebonden is.

Zonder die symbolische zin-zijde zou de menschelijke ervaring principieel *onmogelijk* zijn. Wij weten, dat de omgangskring, de economische, de aesthetische, de juridische, de moreele en de geloofskring alle in de goddelijke wereldorde *symbolisch* zijn gefundeerd en dat in de transcendentale tijdsrichting alle vroegere wetskringen modale anticipaties op den symbolischen taalzin vertoonen.

De inter-individueele *verbands*ervaring der menschheid, die in

de transcendentale tijdsrichting een sterk *bewegelijk proceskarakter* vertoont, is dus ongetwijfeld *niet* van mikrokosmisch karakter.

Binnen die verbandsstructuur der menschelijke ervaring speelt *in het theoretisch ontsluitingsproces* het individueele geniale inzicht een leidende rol. Bij het verwerven van theoretische kennis moet verreweg het grootste deel der wetenschapsbeoefenaars zich tevreden stellen met het zich *eigen* maken van hetgeen de leidende figuren in de wetenschappelijke wereld vóór hen ontdekten en bescheiden voortarbeiden in de door hen gewezen lijn.

Terwijl KANT voor de individualiteit van het genie slechts in de kunstscheppingen een plaats had, erkennen wij God's souvereine verdeeling van aanleg en gaven ook op het gebied der wetenschap en dat niet als een functioneel psychische feitelijkheid, die voor de kennistheorie niet in aanmerking komt, maar als een kosmisch gegeven, dat in de religieuze individualiteit der persoonlijkheden is gefundeerd en dat de kennistheorie niet straffeloos kan veronachtzamen. Want het nimmer tot 'Gegenstand' te maken subject der menschelijke ervaring, mag door de kennistheorie niet functionalistisch worden vervluchtigd tot een vermeend algemeen geldige vorm-abstractie. Het is en blijft de volle individueele zelfheid in de verbandsstructuur van haar kosmisch en kosmologisch zelfbewustzijn.

Nogmaals het criterium der Waarheid.

Een kennistheorie, die in rationalistischen trant dit volle subject uitholt tot de abstractie van een formeel 'transcendentaal-bewustzijn' valt noodzakelijk in den strik, dat zij de rol van het *subjectieve inzicht* in de kennistheoretische vragen over het hoofd ziet.

En, gelijk wij zagen, het gemis aan critisch transcendentale *zelf*-bezinning, waarvan zulk een vermeend 'critische' kennisleer getuigt, voert tot een tyrannieke verheffing van eigen subjectief inzicht, dat zich geen toetsing aan de goddelijke wereldorde laat welgevallen, tot *algemeengeldige* absolute waarheid.

Ook onze transcendentale apriorische kennis blijft *subjectief* en

moet steeds aan de Waarheid worden getoetst. Haar diepste wortel binnen den transcendenten horizon der ervaring moet worden opgespoord.

De wijsbegeerte der wetsidee stelt aan het geheele wijsgeerig denken, onverschillig welk uitgangspunt men inneemt, den wetenschappelijk onafwijsbaren eisch, zich opnieuw te bezinnen op het criterium der waarheid van de subjectieve transcendentale kennis.

Want zij heeft het subjectivisme in het immanentiestandpunt zelve aan het licht gebracht. Zij heeft de perspectivische structuur der waarheid onthuld en de transcendente en transcendentale structuur der menschelijke ervaring als een *wet der vrijheid*[1)] doen zien, die ook in transcendentaal opzicht *subjectieve onwaarheid* mogelijk, ja op het immanentiestandpunt *noodwendig* maakt. Zij heeft doen zien, dat geen theorie der kennis mogelijk is zonder de *ὑπόϑεσις* eener (slechts in den religieuzen horizon onzer ervaring tot de *volle klaarheid* der *zelf-bezinning* komende) wetsidee, die ook zelve een criterium harer waarheid eischt.

De moderne phaenomenologie heeft het gemis aan een wezenlijk *openleggen, zichtbaar maken* der transcendentaal-theoretische waarheid zoowel in de criticistische als in de psychologistische kennistheorieën ingezien. Zij heeft de transcendentaal-apriorische structuur van onzen ervaringshorizon zelve tot ideëelen ‘Gegenstand’ willen maken van het subjectief apriorisch schouwend inzicht en daarmede de ‘kennistheorie’ in haar gebruikelijken humanistischen zin phaenomenologisch willen *fundeeren*. Doch zij blijft zoo zeer in het subjectivisme bevangen, dat zij de subjectief-apriorische ‘wezensaanschouwing’, die het merkteeken van het immanentiestandpunt draagt, *onfeilbaar* acht.

Een wezenlijk criterium der transcendentaal-theoretische waarheid kan ook zij niet leveren, ja zij acht het ook principieel onphaenomenologisch naar zulk een criterium zelfs te vragen. De

1) Niet natuurlijk een wet der vrijheid in dezen zin, dat het kennend subject *buiten* de structuur van zijn subjectiviteit zou kunnen treden.

'Wesensschau' heeft immers in zich de absolute evidentie der waarheid. Het proces over de rechtvaardiging harer 'wezensinzichten' voor het forum der goddelijke wereldorde in het licht van de volheid der Waarheid wijst ze met hautain gebaar af.[1)]

Daarom kan op den eisch, de *subjectiviteit* van ons kennend inzicht in het centrum der kennistheoretische problematiek te stellen, niet sterk genoeg de nadruk worden gelegd. Nimmer mag de (subjectivistisch *geconstrueerde) wetmatige structuur* van het kennend subject zelve tot subject in kennistheoretischen zin worden gemaakt. Deze rolverwisseling is het *πρῶτον ψεῦδος* van het dogmatistisch subjectivisme in de kennistheorie en voert tot een dogmatische afwijzing van ieder criterium der transcendentaal-theoretische waarheid, dat inderdaad het subjectief inzicht *onder* de waarheid *buigt*.

De kennistheorie moet ons den transcendentalen tijds-horizon onzer ervaring *theoretisch ontsluiten* en in dit ontsluitingsproces

1) Karakteristiek is SCHELER's uitspraak in zijn *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (Schriften aus dem Nachlasz Bnd I, 1933) S. 268/9: 'Nur etwas vom gleichen Sinn des Wortes "wahr" gibt es noch, das über den Gegensatz wahr-falsch, der allein der Satzsphäre angehört, noch erhaben ist: das ist die "S e l b s t g e g e b e n h e i t" eines Gemeinten in unmittelbarer Anschauungsevidenz. Das allein ist jene Wahrheit, von der Spinoza das grosze und tiefe Wort spricht: "Die Wahrheit ist Kriterium ihrer selbst u n d des Falschen", und die er seiner Erkenntnis durch Intuition vorbehält'.... Selbstgegebenheit und Evidenz (Einsicht) sind also Erkenntnisideale, die der Wahrheit und Falschheit v o r h e r g e h e n. Natürlich fragt der Mensch des Kriteriumstypus wieder: 'Welches Kriterium besteht denn für Selbstgegebenheit?'.... Aber schon die Idee eines 'Kriterium der Selbstgegebenheit' ist widersinnig, da alle Frage nach Kriterien ihren Sinn erst da gewinnt, wo die Sache nicht 'selbst', sondern nur ein 'Symbol' für sie gegeben ist.'
Duidelijker kan niet worden gezegd, dat voor den phaenomenoloog zijn subjectief inzicht in wat voor hem het *εἶδος*, het wezen en zijn structuursamenhang is, het einde is van alle tegenspraak.
Inderdaad is er een einde aan het vragen naar het criterium der waarheid, waar wij nl. door de Waarheid zelve *gegrepen* worden in het *hart* van ons bestaan. Maar dit einde ligt niet binnen den transcendentaal-theoretischen horizon der menschelijke ervaring, niet in een subjectieve theoretische 'wezensaanschouwing', die in het van de Volheid der Waarheid afvallig immanentiestandpunt wortelt.

verdiept zich deze horizon zelve van een vóór-theoretischen tot een (in dien vóór-theoretischen gefundeerden) theoretischen horizon. En op de voorwaarden van dit ontsluitingsproces, gelijk ze in de goddelijke scheppingsorde gesteld zijn, moeten wij ons wijsgeerig bezinnen, opdat wij van den rationalistischen waan verlost worden, als zou de kennistheorie in een theoretischen horizon zijn opgetrokken, die star en in zich afgesloten is.

De transcendentale tijdshorizon is zelve in gestadige onrust en wijst onafwijsbaar boven zich zelve uit naar den transcendent-religieuzen horizon *onzer zelfheid* en daar is geen andere *vastheid* der Waarheid dan in de Goddelijke Openbaring te vinden.